CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS



MADRID
ENERO 1955

61

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz.*—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla.* - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán.* - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá.* - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín.*—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana.*—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile.*-ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito.* Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil.*—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador.* ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid.*—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala.*—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe.*—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa,* D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán.*—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima.*—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo.*—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas.*—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas.* - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas.*—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.° andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro.*—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal.*—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague.* ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York,* 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York,* 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans,* L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme).* - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux.*—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa.*—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich.*

EDICIONES CULTURA HISPANICA

"Ediciones Cultura Hispánica" es hoy la única empresa editorial al servicio de Iberoamérica y Filipinas que viene realizando tenazmente, año tras año, el intento más considerable entre los pueblos de habla española, para dar a conocer las vivencias culturales de la comunidad hispánica y los más importantes hallazgos en el amplio campo del pensamiento y de la cultura contemporánea.

Desde su fundación, en el año 1945, toda una serie de volúmenes aparecidos en una ininterrumpida y sistemática labor han puesto de manifiesto ante el público lector el esfuerzo editorial que significa proyectar, a través de sus diversas Colecciones, sobre las clases cultas del mundo entero, la multiforme realidad hispanoamericana.

Literatura, Arte, Filosofía, Poesía, Ensayo, Historia, Geografía, Economía, Derecho, etc., son materias que, a través de las más consagradas y amenas plumas iberoamericanas y españolas, ofrece a sus lectores "Ediciones de Cultura Hispánica".

Nombres prestigiosos, como los de Ramón Menéndez Pidal, José Vasconcelos, José María Pemán, Carlos Pereyra, P. Constantino Bayle, S. J., Juan Manzano, Gonzalo Zaldumbide, Mercedes Ballesteros, Víctor A. Belaunde, Pedro Laín Entralgo, José Arce, Gerardo Diego, Eduardo Carranza, Leopoldo Panero, entre otros muchos, avaloran su catálogo editorial.

Pero hay más: "Ediciones Cultura Hispánica", nacida al servicio de los intelectuales de Hispanoamérica, en su deseo de acercarse cada vez más a la meta cultural que a sí misma se ha asignado, ofrece a todos los centros culturales del Mundo Hispánico, así como a los particulares, la posibilidad de recibir cualquier obra publicada por editoriales españolas y toda clase de libros antiguos o modernos, por cuenta de los interesados y a través de su distribuidora exclusiva para todo el mundo que es "Ediciones Iberoamericanas, S. A." (E. I. S. A.), Pizarro, 17, Madrid, y a ella, o a sus representantes en el exterior, pueden dirigirse para que les sean remitidos nuestro catálogo o nuestros libros, contra reembolso.

Igualmente, para todas aquellas obras que por su índole no encajen dentro de nuestro marco de publicaciones, "Ediciones Cultura Hispánica" se compromete a editar por cuenta de sus autores, y a través de su distribuidora E. I. S. A., cualquier original que nos envíen, encargándose muy gustosamente, de acuerdo con las indicaciones o sugerencias del autor, de la elección de formato, selección de papel, corrección de pruebas y realizar el envío, una vez concluída, de la obra cuya impresión se le encomiende.

Avenida de los Reyes Católicos (Ciudad Universitaria)

MADRID (España)

Ciencias Históricas:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

Hispanidad:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

Genealogía y Heráldica:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

Bibliografía:

Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

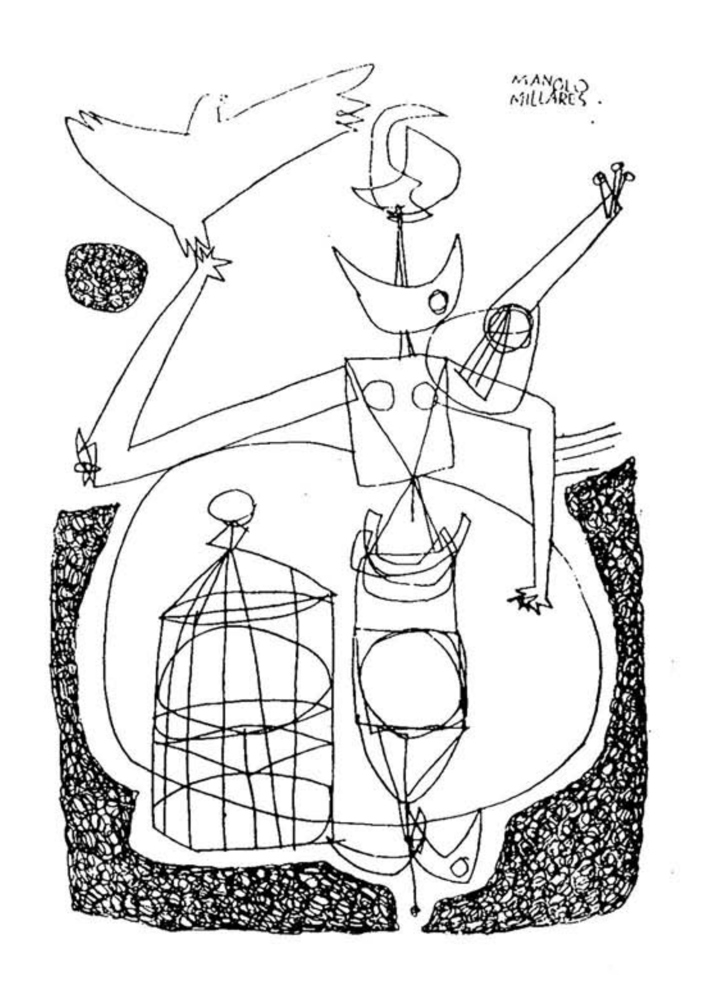
Literatura:

La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la sección *¿Adónde va Hispanoamérica?*, con el trabajo del profesor argentino Manuel Casartelli, titulado *Espejismo y realidad del lenguaje rioplatense.*—Portada y dibujos del pintor español *Manuel Millares.*



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

EL ORDEN SUPRANACIONAL

POR

JOSE IGNACIO ESCOBAR

Marqués de Valdeiglesias

"No sólo de conformidad con el programa, sino también de acuerdo con su contenido, mi disertación sobre el orden supranacional podría constituir un resumen general de las diversas conversaciones habidas en el transcurso de nuestra asamblea. Pero bien comprendo que la posibilidad de esto sólo existe en aquella cuantía en que todos mantengamos, aproximadamente, el mismo criterio sobre los conceptos que han sido aquí objeto de discusión. Si en cuanto concierne al contenido, límites y justificación de esos conceptos tenemos idénticos puntos de vista—como ha quedado confirmado en los debates—, podemos examinar también con toda tranquilidad el problema de su integración armónica en un orden más alto. Todo orden supranacional es una edificación escalonada que parte de la familia, la comunidad y la región para adquirir con el pueblo, la nación y el Estado una estructura más elevada y de sólida articulación orgánica.

Dicho concretamente: se plantea aquí el problema de hasta qué punto se halla capacitado nuestro continente, en las circunstancias actuales, para proceder a una estructuración de tal índole y cuáles son las condiciones imprescindibles para asegurar la eficacia y la duración de esa construcción.

La historia de Europa nos muestra dos prototipos de orden supranacional que sin ser susceptibles de aportar directrices para nuestra época, contienen, sin embargo, datos de interés.

El primer prototipo es el Imperio romano. Este fué edificado partiendo, realmente, del escalón más bajo. Roma, en sus orígenes, era tan sólo una pequeña comunidad de familias que para no ser aniquilada por sus vecinos concertó alianzas federativas con otras tribus. Mediante la guerra, la política y el comercio estas alianzas locales se extendieron por todos los Estados mediterráneos y al cabo de algunos siglos el pequeño grupo de familias romanas se había convertido en el núcleo rector de un gran Imperio federado. Esta "civitas romana" era una gran ocupación orgánica escalonada, compuesta por una diversidad de tribus, pueblos y naciones, cuya unión se mantenía por medio de un aparato administrativo y sólo

eran dominados por Roma en el terreno político y, parcialmente, en el jurídico. El influjo cultural sólo era una consecuencia lógica de la superioridad romana, pero no se imponía a los pueblos. El Imperio romano era, ante todo, una comunidad de intereses y una comunidad defensiva contra los llamados *hostes* y *barbari*. Carecía de unidad espiritual y de una religión y una civilización comunes. Y, a pesar de ello, sobrevivió, en parte, a su derrumbamiento. Los inmigrantes germánicos, que lo ocuparon en su totalidad, una vez convertidos al Cristianismo, se dejaron llevar por el ejemplo romano para ir saliendo gradualmente del caos político.

El Imperio de Carlomagno—el segundo prototipo de un orden supranacional en Europa—era también un Estado de funcionarios sostenido por una fuerza imperial centralizada. El rasgo característico de la comunidad de intereses también aparece aquí destacado; pero esta comunidad ya no está limitada al bienestar material de los pueblos que la integran, pues se extendía también a la formación espiritual de los mismos por medio de la doctrina cristiana.

El Imperio carolingio sacó su potencia de la alianza entre el Papa y el Emperador. A partir del año 800 el Emperador fué el defensor oficial del Cristianismo. Con él empezó a forjarse un nuevo Imperio europeo que se extendía desde el Báltico al Mediterráneo y desde el Océano Atlántico hasta el Danubio y cuya unión era mantenida no sólo por los funcionarios imperiales, sino también por la Religión y una cultura cristianas.

Cómo y por qué se hundió este Imperio es cuestión sobre la cual no necesito dar aquí una detallada explicación. El Tratado de Verdún (843) dividió el Imperio en tres grandes territorios, de los cuales sólo uno, el francooriental, conservó la tradición imperial. Pero esta tradición no era lo suficientemente fuerte para proteger a Europa contra el poderío feudal difuso que había socavado por completo los cimientos del aparato administrativo carolingio. A partir del siglo XIII, después del período de esplendor de los Hohenstaufen, el Emperador pasó a depender de los príncipes. Mediante estrechas capitulaciones electorales éstos fueron limitando cada vez más la dignidad y el poder del Emperador hasta que, finalmente, la dirección central del Imperio sólo conservó una mera significación espiritual. Ya no eran una jerarquía y una articulación políticas las que mantenían unido el Imperio, sino una idea espiritual de unidad cristiana. Bajo Carlos V tuvo esta idea una última oportunidad política que, desgraciadamente, se intentó aprovechar en un momento en que los antagonismos estatales se hallaban en su punto álgido.

En su obra *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, el profesor van der Heydte explica cómo la mutación del pensamiento imperial moderno al pensamiento estatal se realizó, aproximadamente, en el período comprendido entre 1250 y 1350. Pero ni el principio de soberanía ni el del Estado nacional se sustrajeron ya entonces a las rigurosas normas del Derecho natural y divino. El efecto demoledor de esa mutación no se impuso totalmente hasta el Renacimiento, y profundas modificaciones están realizándose ahora no sólo en el terreno político, sino también en el moral.

El Reich intenta realizar el orden divino sobre la tierra. Está animado de un ideal positivo, cree en la existencia real de un bien absoluto hacia el que que hay que dirigirse y de un mal del que hay que huir. Se pregunta, por tanto, a cada paso si sus actos y medidas son o no conformes a ese orden objetivo de valores que no deben en modo alguno transgredirse. Los nuevos Estados surgidos de la disolución del Reich niegan, en cambio, generalmente, la existencia de ningún orden de valores objetivo. Las leyes humanas no tienen, consiguientemente, por qué preocuparse de si se acercan o no a las leyes divinas y humanas, sino tan sólo de si se ajustan o no en su proclamación a ciertos requisitos formales. Todo el sistema del Derecho, siguiendo la trayectoria del pensamiento de Ockam, Bodino y Hobbes, desemboca en una exaltación del poder omnímodo del Estado para definir libremente qué es lo justo y lo injusto, en qué consisten el bien y el mal. Las consecuencias demoledoras de esta concepción del Derecho sin Derecho están bien a la vista. Las atrocidades en que rivalizaron ambos bandos beligerantes durante la última guerra nos han indicado claramente de lo que es capaz el Estado de fuerza impropiamente llamado moderno, ya que, como acertadamente ha hecho observar Ernst von Hippel, "este Estado, según sus fundamentos espirituales, no es en modo alguno "moderno", sino más bien vive de las fuerzas emancipadas del paganismo precristiano y que en la Edad Media fueron superadas por la fe".

A la luz de estas apreciaciones, se descubre el verdadero sentido de la eterna acusación que se hace contra España de que no es un Estado moderno porque no ha participado en la evolución sustentada por la doctrina de Hobbes y, por el contrario, se ha dejado guiar por sus concepciones tradicionales y cristianas universalistas. En este punto, y con objeto de exponer la posible contribución de España a una nueva estructuración del pensamiento, creo obligado dedicar un recuerdo a lo que ha constituído en los últimos siglos la actitud de España ante el mundo, determinando su grandeza

del siglo XVI y su posterior decadencia. Me refiero a su ideal universalista que de tal manera ha estado siempre presente en el espíritu español, que la Historia de España ha podido ser definida como una sucesión de universalismos.

Al universalismo español de Trajano y Séneca en la época romana, siguió, algunos siglos más tarde, según sabemos, el universalismo de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla y—todavía unos siglos después— el de la dinastía de Aragón. Alfonso X de Castilla realizó en Toledo lo que luego se llamó "meridiano cultural" de Occidente. Sus esfuerzos se dirigían a lograr ser Emperador del Sacro Imperio Romano para poder servir mejor a Dios y a Roma.

El descubrimiento y conquista de América fué asimismo una consecuencia directa de los esfuerzos universalistas y religiosos de España, que siempre permaneció puramente católica y romana y rechazó con energía los movimientos separatistas de las iglesias galicana, luterana y anglicana. Apenas había España logrado su individualidad nacional, gracias a la política de reyes que a sí mismos se llamaban católicos, cuando ya se puso al servicio de una idea supranacional. Los intereses de la Cristiandad, defendidos por España sobre su propio suelo a lo largo de siete siglos, iban a ser protegidos desde ahora también en Europa y en los territorios de Ultramar.

Menéndez y Pelayo nos llama un pueblo de teólogos y de soldados que se sentía llamado a la gigantesca empresa de realizar una poderosa cruzada mediante la cual, por el convencimiento y con la espada, Europa sería salvada de todas las herejías. No para satisfacer los impulsos de una ambición insaciable, como hacían los ejércitos de Ciro, Alejandro o Napoleón; no tampoco por una injusta razón de Estado o por lograr el más leve aumento de una ganancia comercial, sino por todo eso que los positivistas llaman idealismos y visiones, por el dogma de la libertad humana y de la responsabilidad moral; por Dios y por sus tradiciones, tiñó el pueblo español con la sangre de caballeros y de mártires las orillas del Albis, las dunas de Flandes y las rompientes del mar inglés. Se comprende perfectamente la sonrisa de los políticos y de los economistas cuando oyen decir eso. Cuando a fines del siglo XVII nos ven pobres, abatidos y humillados no encuentran palabras de suficiente desprecio para un país que había luchado no para aumentar la extensión de sus territorios ni para obtener una indemnización de guerra, sino por una convicción teológica... la cosa de menos valor que hay en el mundo.

Pero para España no carecía de valor esa cosa. Veía en ella el

fundamento espiritual de la Religión católica y de la unidad de Europa. Esta característica concepción española del mundo es la que hay que tener siempre presente para explicarse nuestra grandeza y nuestra decadencia. En España ha estado siempre latente, en efecto, la idea del Imperio; pero un Imperio del que ha estado ausente el elemento de dominación o de ventaja material. La idea imperialista española es un reflejo de su concepción metafísicorreligiosa, según la cual todas las actividades del hombre sobre la tierra deben estar subordinadas a su verdadero fin ultraterreno. Por eso ya a principios del siglo x nos sorprende la Historia con una manifestación inesperada del concepto español de Imperio. Alfonso III de Castilla recibe el título de Emperador precisamente al ser destituído de su reino por sus tres hijos. Un Emperador sin jurisdicción parecerá algo extraño a una mentalidad que considerase la *potestas* como el atributo fundamental del cargo. Pero esta sutil distinción entre la *potestas* y la *autoritas* hace posible la concepción de un Imperio sin fronteras territoriales y sin dominio de tierras, un Imperio de carácter espiritual en el que el Emperador, sin función alguna de mando que corresponda a los Reyes, personifica, sin embargo, la garantía suprema de la justicia, como un símbolo del orden al que tiene que obedecer la propia función real.

Esta actitud es el gran drama de España en la época moderna, especialmente desde el siglo XVIII en que venció en el mundo la concepción mercantilista-racionalista que alcanzó su punto culminante en la última guerra mundial. Digo que es el gran drama de España, porque esa actitud ha sido la causa determinante de la decadencia española. Esa actitud no ha sido, empero, otra cosa que una radical discrepancia con los modos de vida impuestos al mundo por el Renacimiento. Pero este proceso toca ahora a su fin. La primera guerra mundial y, sobre todo la segunda, fueron su punto culminante. Es significativo que tanto en una como en otra, España haya permanecido neutral. Ambas fueron la consecuencia de un proceso en el que España no había participado y en el cual, desde el punto de vista español, sólo se perseguían intereses materiales. Pero en cuanto se pusieron en juego valores espirituales también, España se esforzó, sin interrupción, en restablecer la paz entre las potencias occidentales y sólo para defender a Europa contra el bolchevismo, por tratarse entonces realmente de valores espirituales, envió su División Azul a Rusia.

También en este caso España permaneció fiel a sus concepciones tradicionales, que anteponen el restablecimiento de los principios espirituales y materiales emanados de Dios y colocan por

encima de la simple conquista de ventajas materiales la gran unidad del género humano y su misión en la tierra.

Muchos modernos historiadores han pensado que las guerras religiosas eran luchas de fanáticos en torno a cuestiones indemostrables de Teología, sin importarles práctica alguna, cuando ocultaban personales egoísmos o ambiciones. Esto prueba, sencillamente, una radical incapacidad para percibir la íntima relación, que al siglo XVI no se le escapó, existente entre una fe hondamente sentida y las instituciones políticas y sociales de los hombres que la sienten, y entre estas instituciones, a su vez, y toda una conducta humana.

Cuando Felipe II de España arriesga deliberamente el Imperio más rico de la tierra por sus convicciones religiosas, afirmando que todo ello y cien vidas que tuviera lo sacrificaría antes que reinar sobre infieles, vemos, por la otra parte, no sólo a Francisco I de Francia, sino también a varios de sus sucesores, concertar con los peores enemigos de la Cristiandad con los turcos, alianzas cuyo exclusivo objeto era debilitar a sus vecinos cristianos. La misma contradicción apreciamos en la actitud de Felipe III, que, dedicado con tal exclusividad a la Religión, descuidaba por completo los asuntos del Estado, y la actitud de Enrique IV de Francia que para asegurarse el Trono sacrificaba sus convicciones religiosas con la conocida afirmación de que París bien valía una misa. Era mucho más que dos gestos individuales lo que aquí se contraponía; eran dos opuestas concepciones del mundo, una de las cuales quedó sellada con la paz de Westfalia. Esta paz confirmó, efectivamente, la derrota de una concepción, según la cual todas las actividades humanas debían estar armoniosamente articuladas, con el fin de realizar sobre la tierra un orden reflejo del orden divino, atribuyéndose, dentro de esta doctrina, a la actividad económica una función secundaria encaminada meramente al sustento indispensable de la parte corporal del hombre. La concepción calvinista consideró el éxito sobre la tierra, y particularmente el económico, como el signo más claro de la gracia divina.

Aquí se halla la explicación de por qué España ha permanecido ausente, respecto a ese esquema general de un pretendido progreso, desviándose de un mundo que no conoció otro horizonte aparte de la personalidad individual. La singular profundización del Cristianismo en los núcleos más íntimos de nuestro ser histórico nos ha hecho refractarios a participar en la edificación de una vida política, económica y sociológica calculada exclusivamente sobre lo material y terreno.

Pero ahora que desde tantos rincones del mundo se alzan voces anunciando el gran cambio que se está produciendo en la conciencia humana y la transición a una nueva época, es lícito preguntar si esa nueva signatura del tiempo no tuvo sus síntomas precursores en la tenacidad con que en el extremo suroccidental de Europa se defendió siempre la supremacía de unos valores espirituales que hoy afanosamente se pretende redescubrir, valores que allí fueron defendidos sin que jamás se abusara de ellos utilizándolos como camuflaje espiritual para encubrir ambiciones políticas o económicas, ni para, con el pretexto del restablecimiento de una colaboración secular, intentar imponer una especie de *Pax Hispanica.*

¿Por qué han fracasado todas las soluciones intentadas hasta ahora para llegar a una coordinación europea?

Si el primer prototipo de un orden supranacional, el romano, era sólo un gran aparato administrativo, y el segundo, el Reich alemán, una gran idea sin el necesario apoyo material, el Imperio de Carlos V tuvo, en cambio, tanto una base ideológica como una organización administrativa. Los motivos que alentaron la lucha contra este Imperio—los intereses nacionales y particulares en contra de los ideales universales; los fines materiales y terrenos sobre el más allá; la libertad individual como valor superior al bien común—parecieron significar un progreso cuando triunfaron. ¿Es que cabría en el momento actual simplemente motejar de equivocado todo el camino seguido y pretender poner las cosas en el lugar en que estaban cuando se cometió el error? Ninguna postura sería más utópica y estéril. La Historia no da nunca marcha atrás. Queda siempre, tras cada uno de sus episodios, algo que no puede ser pura y simplemente borrado. Cabe, sin embargo, aprovechar todas las experiencias del pasado para que contribuyan a modelar el futuro aun a sabiendas de que la nueva circunstancia será, en definitiva, algo original y distinto.

La experiencia romana nos ha enseñado que una organización no sustentada por una idea más elevada muy pronto se desmorona y siempre está expuesta a la infiltración progresiva de los *hostes* y *barbari.* Todo intento de edificar un orden supraestatal sobre convenios económicos y políticos inevitablemente tiene que fracasar más tarde o más temprano. Esto no significa que en la edificación de una nueva Europa vayamos a movernos en un ámbito puramente ideológico y que debamos subestimar las actividades orientadas hacia objetivos materiales y concretos. Especial característica del espíritu es la de que, a pesar de su autonomía y no parecer obedecer en su desarrollo otras leyes que las suyas pro-

pias, en realidad no puede subsistir sin el apoyo de una base material. Espíritu y materia están inconfundible y estrechamente unidos. El error del marxismo consiste en ver en todas las cosas un juego de fuerzas materiales nada más, y el error del idealismo está en atribuirlo todo a una acción del espíritu. Ambos errores se basan sobre la misma idea equivocada. Y así se explica la absoluta lógica con que las tesis de Hegel se transformaron en la doctrina de Marx. Pero Cristo, al tomar forma humana para anunciar su misión a los hombres y consumar su redención, nos enseñó otra cosa muy distinta. Es un hecho patente que hasta las más bellas catedrales, cuya contemplación nos deja extasiados y nos hace sentir el aleteo del espíritu, ponen ante nuestros ojos la evidencia de que la construcción de las mismas no hubiera sido posible sin el esfuerzo de los trabajadores que transportaron las piedras y prepararon el cemento. Europa no será Europa sin una idea sustentadora, ni tampoco lo será sin una columna vertebral integrada por realidades políticas e institucionales.

Es lógico que todas las dificultades económicas y de otra índole que obstruyen el camino hacia la unificación de nuestro Continente deben ser eliminadas con la posible rapidez, y en este terreno pueden realizar ciertamente trabajos preparatorios muy útiles los delegados de Estrasburgo. Pueden crear organismos susceptibles de transformarse más tarde en medios auxiliares para realizar otras construcciones. Pero mientras permanezcan detenidos sobre el plano inferior de los intereses puramente materiales no conseguirán superar jamás los antagonismos que separan a los pueblos y a los Estados. De una actitud puramente materialista es difícil que pueda surgir y elevarse el sentimiento espiritual imprescindible para llevar a cabo la edificación de Europa.

La conciencia de solidaridad occidental, condición primordial de un orden supranacional, debe partir del espíritu. Sólo mediante el espíritu puede llegar a realizarse la construcción susceptible de dar una sólida estructura a la existente comunidad de destino histórica y cultural de la Cristiandad. Cualquier otra estructuración descansa sobre acuerdos cancelables en cualquier momento y sobre el juego mudable de los intereses particulares de los Estados.

Son los altos intereses comunes de nuestra cultura occidental los que deben revestir un carácter determinante para el futuro. Pero no debemos olvidar que toda actividad humana está condicionada por dos diferentes clases de causas: de un lado, las externas, como son las circunstancias geográficas, climatológicas, económicas y políticas; de otro lado, por las causas internas, como son nuestras ideas y nues-

tra voluntad. No sólo la defensa contra los peligros que nos amenazan desde fuera debiera unirnos, sino también el íntimo y firme convencimiento de que Europa tiene que realizar en el futuro una gran tarea en el terreno espiritual. No se trata aquí de la locura de afirmar la superioridad de la raza blanca sobre todas las demás; se trata mucho más de una vocación que debemos despertar de nuevo, dirigida, en primer lugar, a no permitir que se pierdan nuestras conquistas culturales, a hacerlas revivir en torno a nosotros, y también más allá de los límites de nuestro Continente en la medida que creamos servir con ello a otros pueblos.

La doctrina de Vitoria puede ser de extraordinario valor para determinar el alcance admisible de nuestra acción en este terreno. Nuestro puro objetivo ideal debe ser la unión de todos los hombres en una fe común en Cristo; pero el sabio dominico rechazó siempre toda idea de alcanzar esa unión por medio de la violencia ejercida contra la persona y la propiedad. Partiendo de este punto de vista, sentó, en una doctrina magistral, los cimientos para un orden internacional real. Precisa, sin embargo, tener en cuenta, en primer lugar, el cambio radical que las circunstancias modernas han imprimido al mundo. De giro copernicano en todos los aspectos ha sido calificado. Si la causa es una mutación en el espíritu del hombre, o si hemos entrado en una nueva signatura del tiempo, quede, por ahora, en suspenso. Lo cierto es que las condiciones materiales de la vida, el marco donde se desarrollan las actividades humanas, es otro, radicalmente distinto, del de hace unos años. Y el impacto sobre el campo político de este fenómeno plantea, abiertamente, la cuestión de la total insuficiencia del Estado, tal como éste se había desarrollado en los últimos siglos, para cumplir su natural función.

Es altamente instructivo, a este respecto, releer hoy día los razonamientos de nuestros clásicos en justificación del origen y de la existencia de las comunidades políticas. El ser una sociedad perfecta capaz de realizar el bien común que las sociedades imperfectas inferiores (familia, municipio, ciudad, etc.) no podrían alcanzar por sí solas, es el tema central que se repite siempre en una u otra forma. En este sentido, siempre, según la concepción escolástica, el Estado es un organismo natural, impuesto por la propia naturaleza social del hombre. No dependió, por tanto, de su voluntad el formarlo. Surge como medio necesario para poder cumplir los fines que indispensablemente tiene que realizar el hombre, aunque después adquieran los propios fines del Estado un rango autónomo. Se basa, en suma, en la naturaleza del hombre creada por Dios, todo lo cual

se refiere, por supuesto, al origen del Estado en sí, independientemente de las posibles formas históricas de su aparición.

El problema está en que el tipo de sociedad capaz de merecer el calificativo de perfecta—*per se sufficiens*—no es un tipo único, dado de una vez y para siempre, sino que está en íntima relación con una serie de circunstancias del mundo exterior. Por eso, en un momento determinado de la Historia, puede merecer el calificativo de sociedad perfecta la ciudad, y surgen las Ciudades-Estados griegas, dentro de las cuales cabe la realización de todos los fines y necesidades de los hombres que las habitan. Pero en otro época los Estados surgidos en el mundo en los albores de la llamada Edad Moderna, resultan tan insuficientes para cumplir dichos fines, en relación con el cambio total de las circunstancias exteriores, como si se tratara de aquellas mismas Ciudades-Estado que hubieran logrado sobrevivir.

Motivos aún más poderosos que los que determinaron la evolución de las sociedades políticas en el pasado, están exigiendo un nuevo paso en la actualidad. Y no me estoy refiriendo sólo a lo que pudiera denominarse una necesidad puramente defensiva, impuesta por el tremendo aumento del poder de destrucción de las armas modernas, de una necesidad con vistas a la guerra o para evitar la guerra; me estoy refiriendo también a las condiciones normales de existencia de paz. Muy especialmente a las condiciones de vida que ha impuesto la evolución de nuestra cultura occidental con todas sus exigencias, convertidas en supuestos básicos de su propia existencia, de intercambio, a una escala mucho más amplia que la que el moderno Estado puede ofrecer, de productos culturales y materiales, aun cuando las relaciones internacionales sean consideradas como función propia de cada Estado aislado.

Convencidos de la necesidad que en otro momento histórico hicieron al Estado como sociedad perfecta, debe examinarse el proceso que más lógicamente podrá conducir a este resultado.

También aquí, una ojeada a los razonamientos escolásticos, que no han perdido su actualidad con el transcurso de los años, puede dar grandes frutos. Los sutiles razonamientos de Suárez, en especial, que aun considerando al Estado como organismo imprescindible basado en la naturaleza social y en el fin terrenal del hombre, hace entrar también en juego, para su formación, la libre voluntad humana, son de muy útil recuerdo. Claro está que es preciso entender con todo rigor el pensamiento suareciano para el que este *consensus* necesario está a mil leguas de significar lo mismo que la libre relación contractual imaginada por Rousseau. Esta concep-

ción dualista, que tiene en cuenta el carácter propio del Estado y, por otra parte, toma en consideración el *consensus populi* también, es muy rica en posibilidades actuales para la edificación de un orden supranacional. También éste es una necesidad natural, pero para su creación y sostenimiento requiere la colaboración de sus miembros. Su misión es también realizar el bien común, entendido, a la manera escolástica, como un fin en sí que no es igual a la suma de los bienes particulares, aunque produzca como consecuencia la realización de éstos.

La comunidad política más elevada tiene como fin el desarrollo completo de lo humano en todos sus aspectos y necesidades, y por esta razón no puede ser considerada, sin desconocer por completo su esencia, como la máxima salvaguardia de los intereses puramente individuales. La opinión según la cual lo humano es la misma cosa que lo privado, lo individual y lo propio es una típica teoría de la mentalidad burguesa que en todos los terrenos hace de las actividades humanas meras cuestiones particulares. Los grandes valores espirituales, y en primer lugar el lenguaje, que constituye la base de todas las actividades del espíritu, siempre son supraindividuales, y precisamente la participación del individuo en estos valores es lo que eleva a la categoría humana. Ya Santo Tomás de Aquino enseñó expresamente: "El bien común del Estado y el bien particular del individuo se distinguen no sólo cuantitativamente *(secundum plus et minus)*, sino por una diferencia esencial *(secundum formalem differentiam)*." El bien común era el fin del Estado que hemos conocido y ha de ser también el fin de la nueva sociedad perfecta que ahora queremos edificar ya que el Estado ha perdido la cualidad esencial de la perfección—la *sufficientia per se*— en su anticuada forma jurídica y dentro de su cerrado campo político.

Hoy día cabría preguntarse si la tremenda hipertrofia que presenciamos por doquier de las funciones del Estado, su creciente invasión de actividades en otro tiempo entregadas a otros cuidados y el despotismo con que se impone sus mandatos no son, precisamente, síntomas o efectos de haber perdido el Estado su aptitud para realizar la función natural y propia que le corresponde. Pero una comunidad que por cualquier motivo ya no puede conseguir por sí misma ni por sus propias fuerzas el bien común, tiene, en realidad, que resignarse a perder el nombre de "Estado", y es muy curioso, a este respecto, comparar la tremenda insuficiencia de que adolecen las actuales formaciones políticas a las que damos el nombre de Estado, para realizar el bien común con el aumento de sus

exigencias, de las prerrogativas que se atribuyen y de los atributos que celosamente defienden.

Cuando surgen los modernos Estados como desmembraciones del viejo Imperio medieval levantan en alto este aforismo: que el Rey es Emperador en su reino. Pero esta exigencia de soberanía, reconocida por los escolásticos como obligada "en su orden", se pretende, con la evolución del Estado, que sea reconocida como absoluta e ilimitada en todos los órdenes. Habiéndose llegado a la paradoja, en los tiempos actuales, de que precisamente cuando por razón del imperio de la circunstancias la soberanía es de hecho menos efectiva, tiene menos contenido, exigen los Estados con más énfasis el mantenimiento de la palabra.

Soberanía y libertad. Dos palabras que sería verdaderamente instructivo analizar para saber qué es lo que se pretende al proclamarlas. Unos piden la libertad de toda clase de frenos e intervenciones por parte del Estado. El mejor Estado es el que no hace notar su existencia, se ha escrito. Toda ley sería, en este caso, un atentado contra nuestra libertad.

Pero otros han advertido que al cruzarse de brazos el Estado son otras fuerzas las que, al ser dejadas en libertad, destruyen la libertad de los demás, y piden un Estado fuerte que asegure la libertad de todos. Y así, el Estado, órgano de coacción por excelencia, se convierte en la más alta expresión de la libertad.

En lo concerniente a los esfuerzos que propugnan un carácter absolutista de la soberanía, se trata también aquí, probablemente, de una consecuencia derivada de la imposibilidad efectiva de ejercer aquélla. También en los individuos se comprueba que tienden a extremar el alcance de sus derechos en la misma medida que los ven amenazados. Pero nos hallamos aquí ante un proceso inevitable orientado a situar los derechos del hombre como miembro de la Sociedad, en un plano más elevado que el de sus derechos meramente individuales. En lo referente a la propiedad privada, sólo queda del recuerdo del *Jus utendi, fruendi et abutendi* de los romanos. Desde las restricciones impuestas a nuestra libertad por los reglamento urbanos, hasta la prohibición de ejercer por sí el derecho a instalar en el propio domicilio un depósito de armas o incluso a acuñar moneda, renunciamos gustosos a una serie de derechos soberanos sin que por ello nos sintamos heridos en nuestra dignidad humana. Pero no siempre ha sido éste el caso ni la comunidad logró imponer su exclusivo derecho a ejercer esas funciones sin antes haber vencido la resistencia opuesta por los distintos individuos. Tal vez en un futuro próximo se haga también más cla-

ra la diferencia entre las funciones puramente nacionales, en las que cualquier intromisión externa significaría la lesión de la soberanía, y las funciones que propiamente hayan de ser ejercidas por la comunidad supranacional sin socavar con ello el orden nacional, pero en favor del bien común y para una mejor salvaguardia de los derechos de la persona humana.

En definitiva, puede decirse que lo más importante para entendernos, dentro de la gran transformación que esta sufriendo el mundo, es precisar bien el sentido de las palabras. Un análisis detallado de estas dos: de soberanía y libertad, desvanecería muchos de los receles existentes en cuanto a la formación de una entidad supraestatal que mereciese en los tiempos actuales un calificativo de Sociedad perfecta. El falso camino seguido por Hobbes al transformar la *potestas suprema in suo ordine* en una soberanía que destruye los órdenes natural y sobrenatural con la hipertrofia del Estado y el sometimiento absoluto de todas las demás entidades sociales independientes basadas en otros fundamentos, como la Iglesia y la familia, ha contribuído mucho a desencadenar las guerras nacionalistas de los tiempos modernos y ha acabado convirtiéndose en una grotesca cáscara carente de todo contenido y viabilidad.

Me faltaría naturalmente tiempo, y me saldría del tema de mi disertación, si quisiera extenderme en consideraciones sobre la evolución del Estado y el grado diverso con que a través de la misma se ha convertido en el verdadero centro de todas las actividades humanas. Sólo quisiera, en este punto, volver e echar una ojeada por encima de las estrechas fronteras que delimitan a los Estados.

Carlos V y Felipe II alistaron en sus ejércitos agentes de todo origen. Incluso en su lucha con Francia tuvo España como aliado al francés condestable de Borbón, quien estimó que el ideal religioso y europeo del Emperador español era más elevado que el del Rey francés, lo que no impidió que el conde Benavente prendiera fuego a su casa al considerarla mancillada por haber tenido, por orden del Emperador, que alojar en ella al condestable, episodio altamente demostrativo de las diversas valoraciones humanas de los distintos ideales en épocas de tránsito. También el general Caulaincorut, el duque de Vicencia y Talleyrand creyeron servir mejor el auténtico interés de Francia y a sus propios ideales al ponerse en contacto con los adversarios de Napoleón, con objeto de estorbar los planes de éste. Estos ejemplos se han repetido en nuestros días a una escala muchas veces superior. Muchos países europeos han vivido una auténtica guerra civil por parecerles a grandes sectores nacionales el servicio de otros ideales mucho más noble y

elevado que el ideal de servir al propio Estado. Sería cerrar los ojos a la realidad no ver en ello un síntoma de que hoy día las naciones que han tenido su fecha de nacimiento no hace mucho tiempo, se bambolean como tantas instituciones e ideas y surgen por doquier otras nuevas exigiendo fidelidad y motejando de traidores a los disidentes. Los comunistas lo dicen expresamente: "Todo obrero que delinca contra la conciencia de clase interpretada como lo ordena la ortodoxia del partido, es un social traidor."

Comoquiera que se enjuicien estos criterios, una cosa queda firme: en todas partes los espíritus clarividentes reconocen la urgente necesidad de reconstruir una nueva ética que se eleve por encima de todos los relativismos, particularismos y demás ismos. Este fin positivo podría convertirse en uno de los primeros postulados de una comunidad europea mediante la simple transposición a un plano más alto de un problema jurídico en el cual, hasta ahora, siempre nos hemos considerado satisfechos con una solución ficticia. Se dice, en efecto, que los Tribunales de justicia son soberanos en su jurisdicción, aunque todos sabemos muy bien que, en realidad, tienen que someterse a normas establecidas por el poder legislativo. En el mismo sentido podríamos continuar hablando sobre la autoridad del Estado, aun cuando la misión de éste consiste en ejecutar normas impuestas por una comunidad de orden más elevado. En nuestro Derecho positivo se habla también de la soberanía del Parlamento, aunque la de la Administración, por razón de sus atribuciones ejecutivas, sea mucho más efectiva la mayoría de las veces. En resumen: se ve claro el juego que se hace con los conceptos de "libertad" y "soberanía".

La triste realidad es que mientras nuestros Estados europeos disputan en torno a esos conceptos, la autoridad efectiva, en su esencial significación de poder resolutorio, es tan sólo el privilegio de dos grandes centros de fuerzas que se llaman U. R. S. S. y EE. UU., los cuales no tienen cultura unitaria ni una columna vertebral popular y designan con simples letras del alfabeto una estructuración carente hasta de nombre de Estado definido y concreto; pero que, en realidad, representa una especie de nuevo Imperio. Sería difícil sostener que dentro de cada una de estas dos gigantescas organizaciones convive una masa de ciudadanos animados de un único y claro ideal. Ni podemos caer en la inepcia de suponer que son convencidos comunistas los millones de hombres caídos bajo la dominación de Moscú, ni podemos olvidar que en los Estados Unidos fermentan también los ideales y las convicciones más opuestas. Pero, independientemente de esta variedad cultural reinante en el interior de cada

una de estas áreas geográficas, es lo cierto que existen, en sus respectivos centros políticos, unos núcleos de fuerza capaces de influir decisivamente sobre la trayectoria de todos los grupos sociales sometidos a su influencia. Capaces también de provocar una gigantesca contienda de la que puede resultar el aniquilamiento del centro de fuerza vital y hasta de la propia vida sobre el planeta. Capaces, en definitiva, de hacer historia o de acabar la Historia.

El que le demos todo su valor a la realidad que significa ese núcleo central de fuerza no significa que rebajemos la importancia del valor de las ideas, que situemos el hecho cultural e ideológico por debajo del hecho político. Pero vale decir que quizá uno de los primeros objetivos señalados al campo del pensamiento sea el de influir sobre esos colosales centros de fuerza formados con objeto de llegar a alcanzarlos para sí. Y en este sentido es donde me parece del mayor interés recordar estos movimientos internos ideológicos que han roto el marco de las naciones y Estados tradicionales y propugnan por un encauzamiento o reagrupación de estas tendencias en forma que les permita marcar su presencia en el mundo con creciente eficacia. No se trata, en suma, de inventar nada, sino quizá tan sólo de seguir el ejemplo de nuestro enemigos, pero sin dañar las características culturales propias de los pueblos ni negar a los Estados el derecho a la existencia dentro del ámbito que les es propio.

Es evidente que el inmenso peligro que amenaza hoy al mundo, y sobre todo a nuestra cultura oriental, es el del comunismo soviético, el cual ha constituído ya un imperio colosal sobre la tierra al que obedecen sin discusión, anteponiendo el acatamiento de sus órdenes al de las emanadas del propio Estado a que pertenecen, hombres situados en todos los confines del Globo. El ideal comunista, netamente anticristiano y antieuropeo, se antepone en la mente de sus partidarios a todo otro ideal. Existe, pues, de hecho, un Imperio espiritual comunista que, asentado sobre la tremenda realidad material del Estado soviético, se extiende sobre todo el orbe. Precisa, pues, ante todo, que constituyamos nuestro Imperio espiritual cristiano; que busquemos el modo de poner en contacto y articular todas las tendencias afines a nosotros existentes en todos los países, con la aspiración de convertir todos estos movimientos ideológicos en un verdadero centro de fuerza; que materialicemos, en una palabra, y demos política a lo que existe en este momento en estado de pura fluidez espiritual. Lo que surgirá de nuestros esfuerzos es difícil quizá predecirlo con exactitud. La realidad es distinta de lo imaginado por nosotros. Los hombres somos siempre Colones que

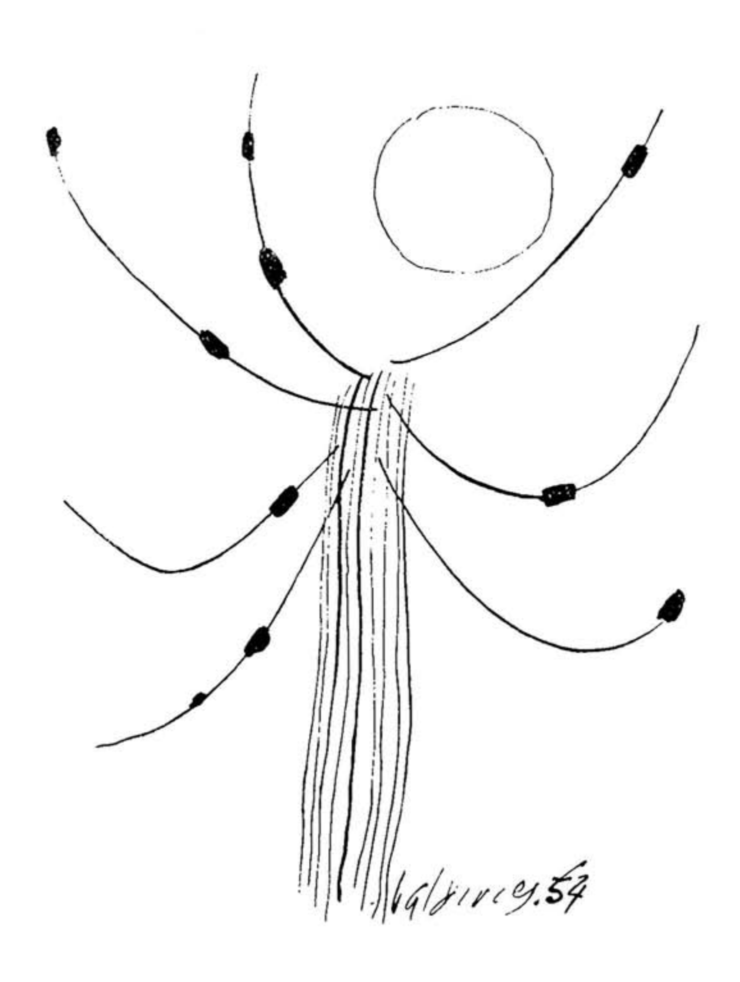
creemos seguir una nueva ruta de las Indias y descubrimos América.

Cabría, sin embargo, anticipar que también, en este orden político, la hipótesis de la evolución continua y uniforme fracasará. El mayor error que podríamos cometer sería el de pretender reducir el proceso de formación de una nueva entidad supranacional a una simple repetición en un plano superior del proceso que ha conducido a la formación de las actuales Naciones-Estado. Ni las mismas leyes ni los mismos procesos se repiten jamás en idéntica forma en los diferentes planos de la realidad. Y a la vista está que las actuales Naciones-Estado son entidades demasiado evolucionadas, demasiado diferenciadas, para poder crear por sí solas una nueva entidad que significaría la simple continuación del proceso formativo de ellas mismas.

No hay, pues, que pensar en el pasado ni para añorarlo ni para imaginar la simple repetición o continuación de procesos conocidos. Mucho menos se podría creer que la nueva formación supranacional, que todos estamos conformes en juzgar absolutamente imprescindible, podría ser simple y únicamente el fruto de la libre voluntad humana. Ni creo que ninguno de los aquí presentes podamos aceptar la tesis rusoniana de que el Estado actual nació de un pacto, ni podría tener fe en ninguna organización de tipo supranacional montada sobre una base democrática a base de pactos libremente concertados entre individuos o colectividades. Ya he indicado antes lo que al menos constituye mi opinión de que la nueva entidad sólo puede tener su asiento en una auténtica coincidencia espiritual, aunque el logro de esta coincidencia pueda y deba ser ayudado mediante toda suerte de conversaciones, conciertos y pactos.

Pero insisto, y con esto termino, en que nuestra misión no debe consistir, ni en firmar nuevas ideologías, ni en trazarnos metas fijamente delimitadas, sino en cumplir nuestra labor diaria, precisamente la que en estos días estamos cumplimiento, de acercamiento en un orden espiritual. Lo demás nos lo dará Dios."

Marqués de Valdeiglesias.
Director del Centro Europeo de Documentación.
Edificio España, planta 17, 1.º
Plaza de España.
MADRID.



JESUS TOME, C. M. F.

Mientras amanece Dios

Señor don Luis Rosales.
MADRID.

Mi querido amigo: Le deseo la Gracia y la Paz. Soy aquel sacerdote que asistió al último Congreso de Poesía, en Santiago. Ahora le envío unos cuantos poemas. Los tres primeros pertenecen al libro Mientras amanece Dios, *que saldrá en el curso de este año, como número de la revista* Lírica Hispana, *de Venezuela. Otros dos poemas son de mi inquietud sacerdotal, que es lo que con más intensidad vivo, porque mi vida y mis pensamientos (que son mi vida también) me han arrastrado a complicarme e implicarme en su profundísimo misterio.*

Van también varios sonetos, sorprendidos en la luz y soledad de este silencio de Sigüenza, que impone a veces cierta lentitud en la vida. Los restantes son poemas brevísimos, como para llenar los huecos líricos de un día con gracia celeste. ¿Hay mucho Dios en todo esto? Puedo decirle que, si no fuera Dios, sería la nada o el vacío lo que sentiría en esta inmensa soledad del mundo, acentuada en el alma de quien ha vivido haciéndose conciencia de esa inmensa soledad. Por fortuna, el Señor no nos abandona definitivamente, a pesar de nuestros olvidos y ausencias, y sigue pensando sin distracciones en nosotros. Aquí, en esta celda mínima, es posible, más, fácil, caer en la cuenta de todo esto y poder trabajar por irse haciendo con materia auténtica, con vida desde la raíz, aunque luego resulte acaso un poco original, un cura paradójico, desconcertante, agitado por el misterio, derramado en palabras o en silencios que nadie sabe quién los pronuncia, en guardia y vigilia con una actitud sin esquema, que no se sabe dónde tiene apoyo. Es decir, un cura auténtico. De esos que, además de lo otro, le piden al Señor el hambre nuestra de cada día.

Yo escribo dejándome decir y luego me quedo en paz. Si lo pensase de antemano, me acostumbraría a mentir.

Adiós. El Señor le quiere. Le bendice humildemente

JESUS TOME, C. M. F.

Reverendo padre don Jesús Tomé, C. M. F.
SIGÜENZA (Guadalajara).

Mi querido amigo: Gracias por su bendición. Gracias por su poesía. Lo he leído todo "dejándome" vivir, y quiero que sus propias palabras sean su presentación en la Revista.

Hasta volver a recordarle, o a tenerle presente,

L. R.

DIOS Y TODO

Te miro en soledad, estando solo
mi corazón sobre el momento,
mientras mojan las olas de mis ojos
las cosas que ahora duermen; en el cielo
las estrellas agitan su constancia
derramando su frío, que veremos
mañana sobre el campo; todo es frágil,
casi se rompe todo con el peso
de la impalpable levedad que empaña
de lucidez esta quietud. Presiento
la voz del viento nítido en las sargas,
ribera, sin perfil, del cauce seco
del río, en que las guijas fingen aguas
que se están y se están de sed muriendo.

El tiempo absorto se demora, dando
inmóvil estupor a este sosiego:
bien puede haber pasado desde ahora
toda la eternidad en un momento,
transpirando la vida taciturna
de Santurce, Ezcaray, el San Lorenzo...

Así en la plenitud de este abandono
te miro en soledad con ojos ciegos,
te toco oscuramente con el alma,
te pienso de memoria como un rezo
que, de puro innovado, ya se dice
con la frente y los labios en suspenso.

Te miro en soledad, Señor, y enfrente,
destaca lo de cerca y lo de lejos,
se hace todo presencia en esta angustia
que surge, en surtidor, de tierra a cielo.
Y se destiñe de vivir mi alma,

y el corazón con alas, casi muerto,
ahonda su sepulcro entre las sombras
por donde flotan briznas de silencio.

Sintiendo tu presencia me entrecruzo
con todos los que sufren, y me interno,
por el cauce dormido de la vida,
por la senda sin huellas de los sueños,
hasta todos los hombres angustiados
que están soñando lágrimas, y siento
que llueven sobre mí, que están calando
mis tejidos más íntimos, tan dentro,
que llegan hasta allí donde Tú mismo
me dueles el dolor más hondo y lento.

Ya soy todos ahora; y el perfume
de la noche se borra y se está haciendo
no adivino qué atmósfera que empapa
la carne de dolor por fuera y dentro;
y el reposo se torna una experiencia
de amarguras ingraves; todo un cuento
de luchas y tragedias se desliza,
resbala por mi frente como un riego
de sudor, de palabras maceradas
que trasuda mi espíritu en silencio.

Señor, déjame aquí, déjame anclado
—mientras te miro en soledad—, sufriendo
junto a todos los hombres, mientras miro
cómo briza la noche el aire fresco,
mientras todas las lluvias ignoradas
me calan de tristeza hasta los huesos.

Señor, déjame aquí, solo y trabado,
hasta que nazca el sol, y, en el convento,
tus siervos se incorporen con los ojos
nublados todavía por el sueño...

"CARMELO" ARRIBA

Yo no tengo una luz, y voy andando
detrás de mucha sombra que me guía,

mientras llevan mis pies un peso ajeno,
hacia toda la tarde, monte arriba.

Se hace opaca la luz del sol, y el aire
tiene un olor a lluvia presentida,
ya casi puesta en orden de batalla
sobre la mansa cumbre que se inclina
para verter su niebla sobre el valle
donde el futuro río se desliza.

Y están brotando ahora, casi a ciegas,
no sé qué destrozadas melodías
como tiernos cristales que se rompen
detrás de mucho ruido: la llovizna
se tiende monte abajo, entumeciendo
la carne de los brezos que vacilan.

Repasa un viento frío el alma toda
y espolvorea mi ceniza,
desnudando el rescoldo
de un antiguo dolor en carne viva.

Yo no tengo una luz. Y, sin embargo,
ya me llegan las aguas, ya crepitan
las brasas dolorosas, mientras hierven
los repechos. La niebla humedecida
me ha vendado el dolor tan suavemente
como una gasa que me cauteriza.

Asciendo alucinado entre la lluvia.
Las aguas en los párpados gravitan
haciéndome cegar y ver tan sólo
cuál se van apagando mis heridas.

Está lloviendo, Dios; está lloviendo
y humedeciendo las raíces íntimas,
empujando, despacio, por mis venas
el alma de las nubes exprimidas,
que va destituyéndome la sangre
triste y enajenándola en sí misma,
despejando mil cosas que en el alma
como un dolor en punta me dolían...

¡Qué lenidad las gotas resbaladas
sobre la piel del alma! ¡Qué caricia
su roce al desprenderse y al prenderse
de nuevo, sin tensión, escurridizas!

Ya me siento reír a borbotones
por todas las heridas,
por este cardenal que, golpe a golpe,
han hecho de mi espíritu los días...

Ya me siento reír...
Me va invadiendo
el gozo de encontrarme ya en la cima
con todas las tristezas apagadas,
empapado de Dios y de alegría...

VERDE DOLOR

Con el verde dolor de la gracia inmadura,
bajo la espesa lluvia que me agota los ojos,
tanteo la espesura del bosque innumerado
que tiene a Dios de fondo.

Las sombras recaladas del alma y la espesura
giran perversamente, como un huso, y el loco
pensamiento se eleva y se fatiga: se retuerce
en hilillos de polvo.
(Aromas golpeados por la lluvia
rompen mi soledad en torno.)

¡Cómo cuesta subir con esperanzas rotas
esta cuesta de Dios! El pecho, solo,
jadea; la memoria se hostiga y se me atora,
trabada en la espesura del bosque sin contornos.

¡Oh Dios, el siempre Dios, el siempre lejos,
el siempre deseado por incansables ojos,
y el siempre más brillante y más oculto,
y el siempre más dolor, y siempre pozo

de opacas claridades!...
No me sirve
llorarte y desearte con las pálidas hambres de mi rostro.

¿Qué harás de mí, que me persigues
y, aunque te busco, no te logro?

Eres verdad. Entrégate sin armas,
o hazme robusto. Entrégate a mis ojos.
¿Qué harás de mí, que me has dejado
tan desoladamente solo?

¡No tengo amigos, Dios, no tengo amigos;
sólo me quedas Tú, mi Dios remoto,
Dios en el corazón haciendo ausencias,
Dios que me llama, a quien respondo
con el verde dolor de la gracia inmadura,
bajo la espesa lluvia que me agota los ojos!

(Del libro *Mientras amanece Dios.)*

POEMA DEL SACERDOTE QUE NO SE SABIA ADMINISTRAR

Otra vez solo estoy y en esta celda
donde ahora canta este reloj gastado
que cada día, y una vez, me bielda
para dejarme hacia la luz lanzado.

Nace en él la mañana antes de hora
y nace mi dolor en su premura;
por él toda la luz se me desflora
sobre el camino de una vida oscura:

Este es el día igual que se parece
a todos los que son, serán y han sido:
éste es el día igual que ya me crece
como un sueño que duele y no hace ruido:

Volver a ser la frágil e indefensa
mirada que se ciega con lo visto,

que se rompe en angustia cuando piensa
que ha sido inútil la pasión de Cristo;

que, al mirar, mata un cervatillo manso
para dar a sus ojos más tristeza,
para darle sostén a este descanso
que nunca acaba porque nunca empieza...

* * *

Yo, solo, aquí, pensando en esta lucha
que sostienen los hombres para verte,
¡oh Luz de nuestro Dios! ¡Oh Dios!, escucha:
danos tu luz de Dios, o danos muerte.

Porque soy sacerdote tuyo y tengo,
casi con peso igual a tu grandeza,
la viva angustia de perderte, vengo
a poner en tus manos mi tristeza.

Yo me puedo perder; al fin soy hombre:
puedo empujar el tren, y luego... (¡escoria!);
puedo enseñar a maldecir tu nombre
por decirlo tan sólo de memoria;

puedo decir a un hombre: "Mira, mira,
si preguntas por Dios, vas en su mano";
y llegar a sentir que eso es mentira,
pues quien negó la Luz te busca en vano.

Puedo negar la Luz...
¡Yo creo, creo,
y creo para siempre, por si un día
lo llegara a negar! Oh Dios, deseo
que no me creas Tú: ¡yo creería!

Sin embargo, ahora sé que estoy pecando
contra la Fe, el Amor y la Esperanza.
(Es que a veces se queda uno temblando
de sentirse sin peso en la balanza:

Sacerdotes de Dios, todo lo damos:
la voz de Dios, y nos quedamos mudos;

Gracia, Luz y Verdad, y nos quedamos
a veces, muchas veces, tan desnudos...)

* * *

Un día a tu presencia he de llegar.
No sé qué me dirás; yo te diré:
"Tu siervo no ha sabido administrar:
salvé, di paz; mas yo...
(Me arrojaré
sobre tus pies, y romperé a llorar.)

(Colección *Sacerdote Dios.)*

HACIENDO NUDOS A TRAVES DEL VIENTO

(En el autopullman.)

Más despacio hacia Ti, pero seguros;
pero seguros no, sino con tiento,
haciendo nudos a través del viento
para saber volver.
Vamos oscuros

palpando a ciegas los espesos muros
de tus manos. El tiempo se hace lento
dentro del corazón, presentimiento
de que el mirar y el ver caigan maduros.

No hay camino hacia Ti: se va inventando
con presentir y amar y estar atento
al silencio de Dios que va brotando
debajo de los pies.
Así te invento:
presiento, escucho, piso; y voy andando
y haciendo nudos a través del viento...

SOBRE LA LUZ MAS CLARA

Sobre la luz más clara te miro lentamente
mientras crece un silencio de llama en torno mío;
la esperanza se aquieta y brilla, como un río
que hace lago su voz, su luz y su corriente.

Cierro los ojos. ¿Sueño? La soledad te siente
como el paso sin peso de un ángel sin desvío;
la tierra se me ausenta; tengo el pensar baldío,
y me brota una sed honda como una fuente...

Si así fuera la muerte mía, si así brotara:
como el gozo que ahora me rompe, y me cegara
poco a poco la vida mirándote encenderte;

si fuera como un ángel que pasa ya sin peso,
o si un silencio fuera, me tendería, ileso,
sobre la luz más clara para llamar la muerte.

ANSIA INSISTENTE

Si me creciera el ansia en la mirada,
si lo mismo que un árbol me creciera,
si creciera hacia Ti, tal vez te viera
como una fruta llena y sosegada,

como una fruta de mi amor colgada,
colgada de mis ojos, toda entera
metida en mi mirar como ceguera
que me dejara el alma iluminada.

Pero tengo raíces sin deseo;
sin deseo te miro y te rodeo,
buscándote las vueltas torpemente:

no soy árbol que crece, soy marea
de raíces sin paz que te rodea,
te mira y te rodea inútilmente...

LA VOZ ILUMINADA

Se reposa la luz y se sosiega
sobre la piel desnuda del camino
tan cegado de luz, que me ilumino
con un puño de arena. Se me ciega

como un amor la vida. (Un ave pliega
sus alas sobre un cardo; un aire fino
viene de no sé dónde y, sin destino,
sigue volando.) El alma se me niega

a seguir caminando; me detengo
detrás de cada paso, y voy y vengo
de la luz a la luz con la mirada;

no sé si pasa el tiempo. De repente,
mi voz se rompe y sangra lentamente
luz, luz eternamente sosegada.

PISADA LENTITUD

(Claustro de Sigüenza.)

Qué lentitud de vuelo con que reza
un silencio de Dios que se deshace
sobre la piel del claustro cuando nace
un tañido en la torre. La belleza

de la tarde se ahonda; y es tristeza,
no más, esta penumbra donde yace
polvo de la memoria. (La luz hace,
bajo la arcada, un gesto de pereza.)

Todo es silencio ya, sombra y olvido,
remansado mirar sin pensamiento,
pisada lentitud, sueño sin alba,

amurallado andar, quieto latido,
empotrada escultura sin aliento,
lento morir que de vivir me salva.

(Colección de *Sonetos de lentitud y silencio.)*

Jesús Tomé, C. M. F.
Colegio de Filosofía.
Palacio de Infantes.
SIGÜENZA (Guadalajara).



SIETE POEMAS

POR

JULIO DAGO

1

Late una palabra entre el cieno del alma.
Palabra tremenda y sobrecogedora.
(Nadie oye el grito desesperado
que tapa el aceite espeso de la noche.)

Los ojos de la madre rayarán la tierra
y el padre crujirá, como una gran raíz.
(La soledad devora, como un bicho incansable,
amargos sueños sin remedio.)

Los ojos de la madre rayarán la tierra
y el padre caerá rodando, como un trueno roto.
(Se pudren las Primeras Comuniones
bajo las alas tensas de la desgracia.)

Trenes locos huirán por el mundo vacío
y el mar entonará la más terrible profecía.

2

Hubiera habido una cáscara de caracol
con nuestro calorcito cerrado en medio del viento.
(Se hubieran ablandado hasta el agua tibia
las Venus de mármol.)

Y hubieran aullado, fuera, tras las rendijas,
sucios mares de harapos,
mujeres abofeteadas bajo los faroles
y el frío.

3

Ange Heurtebise, en robe d'eau, mon ange aimé, la grâce me fait mal. J'ai mal à Dieu, il me torture.

J. COCTEAU.

Mar, todo tú, doliendo,
me has invadido. Te retuerces
mordiendo la piedra cruel de mi cabeza.

Golpeas los muros de mi cráneo
como una bandera desesperada
la frente sorda del viento.
Mar negro y terrible, padre mío enemigo.

Naufrago sin piedad, como un ancla desprendida,
con la puya de Dios, empujando
hacia el abismo mi herida oxidada.

Mar, como tú,
su corazón palpitaría.

Como a un viejo leño
me arrojan las olas del día.

Golpeas los muros de mi sueño
como a una ventana rota el vendaval.

Dios se me ha infectado en la sangre.

Bordonean mi dolor de algodón y medula
las voces cotidianas, opacos
rosarios, barbotados
por monocordes botellas que se hunden.

Voces de los amigos, descoyuntadas,
llegan a mi pozo en un idioma extranjero,
desde un mundo incomprensiblemente cruel
de cristal y mañanas de fiesta.

¡Ay Dios mío, cuánto amo a mi madre,
esa Desconocida que vendría a sentarse
junto a mí en el pinar!

4

Te asoma la luz negra del alma, mujer.
En vano un pudor de caverna amontona tinieblas
sobre el abismo obsceno de tus ojos.

Un día
una luz de cadáver patinará tu cara.

Como una mosca en una telaraña,
me ahogaré en la camada caliente de tu pelo
y un frío de lagartos
echará vísceras resbaladizas sobre el mármol.

Prendido en mis uñas tu misterio,
como un río de lava te acosaré, mujer.

5

Sopla el viento del Sur.
Crujen mis dientes
como goznes sedientos.
Está sucio el vestido blanco de Dios.

Golpean en mis párpados papeles viejos,
polvo,
yerbas secas.

(Quiero bañarme en tus flexuras,
tus flexuras de algodones y ocasos enfermos,
tus flexuras de perros enfermos.
Quiero cavar un pozo con mis labios,
mis labios de risa y de hoguera y de ortigas,
mis labios de trombas de polvo,
mis labios de cigarras pertinaces y serrín.)

Golpean en mis párpados papeles viejos,
polvo,
yerbas secas.

(Quiero inyectar en tus flexuras
de yerba joven y de pechos de palomas,
de agua profunda y de cama profunda
todo mi cuerpo de papel de lija.)

Golpean en mis párpados papeles viejos,
polvo,
yerbas secas,
papeles viejos,
polvo,
yerbas secas...

6

Se retuercen las cuerdas
rotas de la guitarra de mi alma.

Un hilillo de música estrangula
el bocio espeso de la oscuridad.

El teléfono, despierto,
desenrolla su ceguera monocorde.
Dulce miedo trepana los muslos.

Dulce miedo
de ojos atornillados, de pecados
viscosos en el sótano del alma.

(En las calles, los amargos pasos
de los borrachos y las prostitutas,
de portal cerrado en portal cerrado,
mendigando un pedazo de oscuridad tibia
donde acostar sus ganas de llorar.)

7

Una luna mordida y desgreñada
arrastra indiferente, por en medio

del cielo desteñido, todo el tedio
de su terca tristeza coagulada.

El aire es una sucia bocanada
de aliento. Consumidas, sin remedio,
cuelgan mis manos fúnebres, en medio
del humo de la noche fatigada.

Amargamente, el gangrenado gajo
de luz se ríe sobre la ansiedad
que el desamor me llueve aquí debajo,

en este cuerpo mío, sin piedad
estrellado, como un escupitajo
contra la piedra de mi soledad.

(De *El solitario y el mar.)*

Julio Dago.
MADRID.



REFLEXIONES SOBRE "LO TELURICO"

POR

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

Basta asomarse al panorama del pensamiento hispanoamericano de los últimos años para advertir con qué influencia se apela a las virtudes de "lo telúrico". A través de la obra de numerosos ensayistas, se tiene la impresión de que toda una teoría de la cultura hispanoamericana pretende fundarse sobre ese concepto, erigiéndolo en algo así como un principio diferenciador, como un factor potente y arcano en los dominios de la vida espiritual del continente nuevo. Y, sobre todo, como un germen bravío capaz de alumbrar formas de cultura inéditas e insospechables en el domesticado y viejo continente.

Cabría preguntarse desde cuándo y cómo esas apelaciones al telurismo han comenzado a hacer mella en la meditación culturalista hispanoamericana; por qué esa preocupación se advierte en el pensamiento de la América meridional y no, en cambio, en la septentrional (de cuya naturaleza física habría motivos para esperar influjos análogos) ; a qué se debe, en fin, esa aguda conciencia de lo telúrico, que tanto aflora en la reflexión hispanoamericana. No creo que ello sea, ante todo, un resultado adquirido a través del análisis de las culturas históricas antiguas o modernas que surgieron allí. Por el contrario, cuando se apela a lo telúrico, suele hacerse en función más bien del futuro que del pasado, más bien como prenda y garantía del porvenir cultural que como cifra o resumen del pretérito.

No parece aventurado decir que una respuesta a estos interrogantes brota, en gran parte, del éxito que ha obtenido, en los últimos lustros, una corriente ideológica típicamente europea y muy característica del espíritu germánico: la del pensamiento irracionalista, cuyas raíces se hunden en los últimos años del pasado siglo y cuyos frutos más evidentes se han recogido, en el primer tercio del nuestro, en varios sectores de la especulación y hasta de la investigación cultural. Uno de los más brillantes difusores de ese espíritu, y el que más predicamento obtuvo en nuestra lengua, fué el conde de Keyserling. Y, más en concreto, fueron sus *Medita-*

ciones sudaméricanas el vínculo de las revelaciones telúricas alusivas al ámbito meridional del nuevo continente.

Con aquella confianza que Keyserling tenía en las virtudes cognoscitivas de su propia sensibilidad, mediante el contacto con el *milieu;* con aquella fe ciega en las iluminadas intuiciones que brotaban mágicamente de la "conmoción" operada en su ánimo por el paisaje y el ambiente, Keyserling se embarcó hacia América del Sur. Iba decidido a experimentar allí lo telúrico y a sumirse en una suerte de orgasmo de megaterio iluminado. El mismo confiesa que, ya antes de llegar allá, tuvo la absoluta convicción de que la tierra sudamericana le iba a sumir en un vibrante estado de gracia. Hay páginas en su libro, como las referentes al efecto que produjo la *puna* en su corpulenta fisiología y a las sensaciones keyserlingianas de muerte y resurrección, que evocan el clima iniciático del orfismo. En fin, Keyserling fué a Sudamérica dispuesto a oír allí el rumor inatendido de las esferas telúricas. Y lo oyó, efectivamente, como aquella música celestial que, según los pitagóricos, emite el Universo, y que no se percibe de puro connatural y envolvente que resulta para los sentidos corporales. El buen oído para lo telúrico, que desde entonces se ha propagado por el sector meridional del nuevo continente, se debe, más que a otra cosa, al genio pitagórico del famoso fundador de la que se rotuló "Escuela de la Sabiduría".

REVISIÓN DE LA AMÉRICA DE KEYSERLING

Sobre la América del Sur no se ha escrito todavía otro libro tan sugestivo como el del gran escritor báltico. Un *pathos* wagneriano aletea en esas páginas evocadoras del "continente del tercer día de la Creación", del "continente de la tristeza", de la tierra sumida en la "profundidad abisal de la vida telúrica". Hay trozos que parecen hechos para orquesta. El clima dominante en todo el libro podría erigirse en óptimo modelo de un género narrativo inexistente aún: la gran novela cosmogónica. Ninguna otra obra de Keyserling se puede parangonar con ésta en desenfreno intuitivo y en fulguración verbal. Las *Meditaciones sudamericanas* sobrevivirán literariamente a la obra restante del filósofo. Mientras su *Europa,* por ejemplo, ofrece, en conjunto, un aire anacrónico y, a pesar de las agudas observaciones que la salpican, suena a cosa arbitraria y falaz, a teorización demasiado simplista sobre una realidad demasiado compleja, las *Meditaciones* aún pueden hacer presa en la sen-

sibilidad intelectual. Esto no es un azar. Para la teorización keyserligniana, los fenómenos de cultura resultaban más rebeldes que los de la Naturaleza. Como buen irracionalista, galopaba más libre por las vastas praderas de la vida biológica que por los sinuosos senderos de la histórica. Reducir la visión de Sudamérica a sensaciones geológicas y biológicas; probar allí aquel tipo de personal inserción en lo telúrico, aquella mística copulación, tan de su gusto, con la tierra y con los frutos todos de la tierra... Tal fué el dionisíaco programa que Keyserling se prometió en Sudamérica, como una fiesta de comunión vital. Las *Meditaciones* son algo así como una destilación intelectual, realizada en Europa, del jugo embriagador que contenían en bruto sus vivencias sudamericanas.

Todo esto no conspira a restarle a su libro genialidad. Por el contrario, el peculiar talento de Keyserling resplandece aquí con toda su fuerza mitopoética. La imagen de la Sudamérica telúrica por nadie ha sido forjada tan eficazmente con rasgos de gran mito, esto es: de mito en sí mismo valedero, de síntesis imaginativa que da razón de toda una realidad y la configura a su manera. Otra cosa es que esa realidad sea la realidad total, ni, por supuesto, realidad histórica y ni siquiera una realidad humana. Toda historia y todo humanismo, incluso los que brotan de la Etnología, son dimensiones radicalmente cercenadas por Keyserling para edificar el mito de Sudamérica: en el indio de la altiplanicie boliviana, o en la mujer argentina, sólo verá, respectivamente, la misma indiferencia y la misma "impresionabilidad térmica de los metales" o idéntico fondo "ofídico" que en las alimañas que serpentean en la jungla. La Sudamérica que teje en sus *Meditaciones* es como un tapiz en el que los mismos hilos que pintan la selva y la montaña se prolongan hasta la vida animal humana, sin la menor solución de continuidad. Todo psiquismo se le resuelve en Botánica, y la cultura es para él un tenue epifenómeno de la *nuda natura.*

Pero fué tal el énfasis con que Keyserling se presentó ante lo telúrico, que resultó difícil escandalizarse de la inverosímil nivelación que sus prosternaciones acarreaban a todos los niveles ontológicos de la realidad sudamericana. El mito del semicontinente telúrico empezó a difundirse en la propia Sudamérica. Y, cosa harto frecuente en la vida de los mitos, su propagación le hizo cambiar de signo y de contenido: no se entendió como el mito naturalístico que en realidad era, sino como un prometedor mito cultural. Desde este punto de vista, sería injusto poner en la cuenta de Keyserling un malentendido que corresponde más bien a sus epígonos.

¿De qué modo y hasta qué punto lo telúrico es capaz de intervenir en la forja de una cultura, y cuál sería su modo de inserción en la sudamericana? El nudo de cuestiones que esta pregunta plantea es ya en sí tan extenso como un universo psicofísico. Averiguar qué desarrollos, precisamente culturales y, por tanto, de índole espiritual, es capaz de suscitar o estimular una tierra como ámbito cósmico diferenciado e irreductible a otro, esto es, a otra tierra: he aquí una empresa intelectual desesperante para ser abordada *a priori*, y muy a duras penas acometible en forma histórica y resultativa, sobre todo después del fracaso interpretativo de aquel positivismo que explicaba la Historia como una resultante del *habitat*. Pero estas cuestiones, en las que se conjuga lo humano con lo cósmico, suelen polarizar mucha reflexión hispanoamericana y, a veces, la de primer orden.

Así, la de Vasconcelos, por ejemplo, en el libro titulado *La raza cósmica*, que para él sería la raza futura y definitiva, la raza *integral*, formada en Sudamérica por la fusión de la sangre y el genio de todos los pueblos—aborígenes europeos, africanos, asiáticos—. ¿Es esto una raza cósmica? El concepto de raza y la idea de lo cósmico se anulan mutuamente: una raza que fuera la verdadera y la únicamente cósmica empezaría por no ser una raza. Lo peculiar de toda raza es ser un efecto de la diversidad de condiciones físicas. Precisamente porque todas y cada una de las razas brotan de una particular constelación de los agentes cósmicos, es imposible hablar de una raza integral. Y, en última instancia, si todas las razas son parcialmente cósmicas ello significa que ninguna lo puede ser totalmente. La noción de raza expresa una sola y determinada organización de la realidad biológica, al igual que la noción de perspectiva expresa una sola y determinada organización de la realidad óptica. La idea de una raza cósmica es tan incomprensible como la idea de una perspectiva que fuese la única y total.

Todo esto ocurriría aun contando con que el poderío de los agentes cósmicos fuese tan ingente como se quiere suponer. En la realidad, sin embargo, lo que ocurre es que del contacto entre el hombre y la tierra no brotan sólo y primordialmente reacciones que cualifican a la tierra en sí misma, sino fenómenos humanos que delatan especiales matices de la sensibilidad, y, en definitiva, de la personalidad propia de cada hombre o pueblo. Con la tierra como realidad cósmica y telúrica, todo pueblo se ha enfrentado, sobre todo en las etapas de la vida arcaica, y no menos intensa y profun-

damente que aquellos otros pueblos que tenemos por clásicos y que son los engendradores de nuestro intelectualismo.

EL SENTIDO RELIGIOSOS DE LA TIERRA

En los valles de Grecia, lo mismo que al pie de los Andes, el hombre pudo sentir y sintió efectivamente la singular potencia de la tierra y de los agentes cósmicos que operan en ella y sobre ella. En un determinado nivel de la mentalidad arcaica esa potencia es percibida como sagrada y numinosa. En la Historia de las religiones, pocos hallazgos se repiten tanto como el fenómeno de que en ámbitos distantes y alejados se produzcan análogas expresiones de la sacralidad terrestre.

Pero aun así caben muchos grados de profundidad en esa casi universal intuición. Y no es seguramente un azar que una de las versiones más hondas se haya dado precisamente en el subsuelo histórico de un pueblo—el griego—al cual debemos también las más altas conquistas racionales Se trata del sentido ctónico de la tierra. Entre los muchos vocablos griegos que aluden a diversos aspectos de lo terrestre, hay uno, *chthon,* en el que se transparenta una grandiosa manera de percibir la tierra; no sólo como realidad geológica y como potencia biológica, no sólo como mansión terrestre y objeto del influjo celeste, sino como cosa hecha de la misma materia que lo humano.

Tan es así, que la raíz lingüística de *chthon* es la misma que dió en otras lenguas, en latín, por ejemplo, vocablos como *humus* y *homo.* En la noción griega de lo ctónico se funden la idea de lo terrestre y la de lo humano. (En cambio, la concepción telúrica de la tierra será, como veremos, menos honda, y en ella el hombre no está incluído como elemento que forma parte de la tierra misma.)

El sentido ctónico de la tierra no es, pues, simplemente un sentido de la tierra, sino un sentido de lo humano; es en la tierra misma donde radica el origen y el destino del hombre: de ahí la idea de la inhumación como reintegración, y de ahí la equivalencia entre *humano* y *terrestre.* E incluso—y este nuevo desarrollo sí que fué portentoso—de ahí nació la esperanza en una resurrección humana que fuese equivalente de la resurrección de las semillas *inhumadas* en el seno profundo de la tierra. Este desarrollo, que fué peculiar de una de las más intensas corrientes religiosas de Grecia, la de los misterios de Eleusis, se funda en el sentido ctónico de la tierra como cuna y receptáculo de toda vida humana

y vegetal. Toda la prehistoria de la esperanza y del anhelo, que fueron ante todo esperanza de salvación y anhelo de resurrección, brotó en el mundo griego a expensas de una mística intuición de las virtudes de la tierra. Ni antes ni después de los griegos la intuición de lo terrestre ha sido capaz de dar tanto de sí.

En lo sucesivo, el espiritualismo cristiano, por una parte, y la ciencia, por otra, anularán toda posibilidad de comulgar sinceramente con la tierra a través de la intuición ctónica. Esta comunión fué todavía posible en la época de Sófocles, que en el *Edipo en Colona* dejó un monumento inolvidable de intuición religiosa de la tierra, al hacérsela aparecer a los espectadores como potencia sagrada que se abría para redimir a la empecatada humanidad de Edipo. Pero en un mundo donde la intuición de la tierra sólo se puede dar ya en zonas de sensibilidad profana aquella originaria profundidad queda automáticamente disminuída. La inevitable secularización del sentido de la tierra merma, inexorablemente, en todo hombre, incluso en el *homo aestheticus*, la posibilidad de comulgar honda y auténticamente con la tierra.

LA TIERRA COMO "TELLUS"

La Lingüística no ha logrado esclarecer de qué raíz, indoeuropea o no, procede el sustantivo *tellus*, sinónimo de "tierra". Sabe, eso sí, que en la arcaica latinidad la tierra, como *tellus*, fué sentida desde la sacralidad; de ese sentimiento brotó, en última instancia, no sólo el concepto de "Tellus" como divinidad femenina terrestre, destinada a obtener un gran éxito, sino también otra divinidad terrestre, pero masculina, Telluno, que no prosperó en la religión romana. Un fragmento de Varrón interpreta agudamente esa dualidad: "Unam eandemque terram habere geminam vim, et masculinam quod germina producat, et femininam, quod recipiat atque enutriat." (Varron, apud Augustin., *Civ. Dei*, VII, XXIII.)

Decíamos que pocas cosas más universales en el mundo arcaico que el sentido de la sacralidad de la tierra, intuída por los pueblos de los cinco continentes; pero hay que añadir también que pocas cosas más normales que la progresiva secularización de esa noción. Como tantas veces ocurre, la poesía es el primer trámite para hacer pasar tales intuiciones desde el antiguo subsuelo religioso a un nuevo clima profano. Tal ocurrió concretamente con la *tellus*.

Si ha existido alguna vez un poeta de lo telúrico, ese poeta es

Virgilio. El hiperestésico sentido de la tierra, en ningún otro poeta antiguo ni moderno aflora tan inconteniblemente como en el autor de las *Geórgicas.* Y, más precisamente, el sentido de la tierra como *tellus*: en los versos virgilianos, el sustantivo *tellus* está constantemente emparejado con *uberrima.* La misteriosa virtud germinativa de la tierra, su potencia multiforme y profundísima, espontánea y próvida, constituye un cúmulo de intuiciones, explanadas con insistencia y compendiadas en la expresión virgiliana *uberrima tellus.*

Ahora bien: el poeta de la tierra como *tellus* es también el poeta del trabajo de la tierra, del *labor.* La naturaleza telúrica no es objeto exclusivo de la extática contemplación de Virgilio, sino que el poeta conjuga con ella el factor humanísimo del *labor.* Y este otro sustantivo, a su vez, suele venir precisamente cualificado por Virgilio con un adjetivo: *improbus.* La idea del *labor improbus* es, pues, en Virgilio complementaria y como inseparable de la intuición de la *uberrima tellus.* Fundidas, ambas nociones dan a la tierra toda su grandeza, que es para él una grandeza no sólo física y biológica, sino, además, humana, estética y, al mismo tiempo, ética.

En la sensibilidad del más grande poeta de lo telúrico ocurre, pues, que el prestigio de la tierra como Naturaleza adquiere su última perfección gracias al prestigio del trabajo como cultivo, esto es, como *cultura* de la tierra. Virgilio, poeta de la tierra, no sintió lo telúrico como una realidad sobrepuesta e independiente de la humana, sino ordenada por ella. La vida telúrica es un estímulo de la vida cultural. La suprema belleza no brota para él de la tierra como objeto de pasiva contemplación, sino como objeto de la actividad y de la iniciativa humanas. El poeta de la *uberrima tellus* es el poeta del *labor improbus*: la íntima esencia de lo telúrico consiste para él en ser el objeto (no el sujeto) y la mera materia (no la forma) de lo cultural.

SECULARIZACIÓN DEL SENTIDO DE LA TIERRA

Ya en el mundo clásico se observan los primeros síntomas de que la antigua consideración de la tierra empieza a desplazarse desde una zona religiosa y ética hacia zonas estéticas. En realidad, sin embargo, la intuición estética de la tierra no llegó nunca a prosperar en el mundo antiguo ni a cortar las amarras que la ataban al sacro solar originario: el hecho de que hasta los últimos años del Imperio se prolongase el culto romano de la *Tellus,* mues-

tra bien a las claras la gran dificultad de que la sensibilidad para lo telúrico se pudiese verter íntegramente en moldes de pura profanidad. Sólo una nueva concepción del mundo, como la del espiritualismo cristiano, podía cortar definitivamente esas amarras por medio de la superación del viejo naturalismo, que venía constituyendo la medula misma de la religiosidad antigua.

El gran paso para la secularización del arcaico sentido de la tierra se ha dado en los tiempos modernos, sobre todo con el descubrimiento y exaltación del paisaje. Ahora sí que la tierra, y todo lo que a ella se refiere, podrá pasar a ocupar zonas de sensibilidad exclusivamente profanas. La sensación de lo telúrico podrá ser, por vez primera, una fuente exclusiva de intuiciones estétivas, vertidas en puras expresiones profanas, que no paguen ya el antiguo tributo a la herencia mental de sentir a la tierra como sacralidad. Todo un ramo de ciencias rigurosamente analíticas se enfrentan con la tierra, eviscerando sus últimos secretos (y alguna de ellas, como la moderna Edafología, con una implacabilidad que sonaría a sacrilegio para el hombre antiguo, educado en el sentido ctónico de la tierra). Puesto a enfrentarse con la tierra con vistas a la creación espiritual, la otra posibilidad que le cabe al hombre moderno, aparte de la científica, es la artística.

Pero, ya en este aspecto creativo, lo que ante todo se saca de la tierra no es lo que en ella hay, sino lo que el hombre lleva en sí mismo. El contacto del ser humano con lo telúrico, como el contacto del eslabón y el pedernal, lo único que puede suscitar es una chispa momentánea. Hay todavía en muchas regiones de Sudamérica un tipo de poblaciones y de culturas arcaicas para las cuales es posible aún vivir la sacralidad de la tierra como un aspecto más de la gama de vivencias naturalísticas que constituyen el caudal propio de los pueblos más o menos primitivos. Es obvio que para estas poblaciones existe la posibilidad de que el chispazo de su contacto con lo telúrico alumbre en ellas lo que ya alumbraron sesemejantes contactos en otros puntos del tiempo y del espacio—incluso del tiempo y el espacio sudamericanos—; pero se tratará de meras supervivencias, y aun toda cosa nueva que de ahí pudiera salir pertenecerá, por derecho propio, a la Etnología y a la Prehistoria. La inmunidad mental contra el invasor sentido profano de la tierra, fruto de la civilización, sólo se compra de verdad con una moneda: la del primitivismo auténtico. Por el contrario, nada revela más claramente la índole del hombre civilizado que el hecho de poder sentir la tentación de jugar a primitivo.

En los nuevos modos del telurismo americano hay, evidentemen-

te, no poco de esa tentación característicamente occidental. Pero hay, sobre todo, un afán de volver a conectarse con la tierra como potencia oscura y misteriosa, de otorgarle virtualidades arcanas y en cierto modo numinosas, dentro del ámbito de la creación humana, como si lo telúrico pudiera volver a ser el principio de una nueva esperanza, de una especie de salvación cultural. Pero ¿hasta qué punto es efectivamente posible esta especie de soteriología cultural que se espera de lo telúrico?

VIDA TELÚRICA Y VIDA CULTURAL

Parece innecesario insistir en que el marco telúrico sólo proporciona a la iniciativa humana ocasiones, estímulos y, en una palabra, elementos en bruto. Con estos elementos es posible elaborar una cierta cultura, ya que cultura, en su más amplio sentido, existe dondequiera que hay animalidad racional.

Ahora bien: todo grado superior de cultura se elabora precisamente frente al marco telúrico, incluso cuando versa sobre él. Las formas elevadas de cultura, lejos de ser sutiles emanaciones, debidas al influjo telúrico, son respuestas humanas formuladas frente a él. Enfrente de la vida telúrica se yergue así la vida cultural no sólo y ante todo como una respuesta a ella, sino más bien como una *realidad antitética, resumible, como un proceso de interiorización*, de repliegue, del ser humano a las estancias del logos, incluso cuando se trata de comprender la esencia misma del mundo circundante. La pura docilidad al estímulo del paisaje telúrico no es capaz de producir sino formas de cultura inferior. Incluso cabe añadir que los paisajes dotados de la misma potencia y grandiosidad geológica o biológica han resultado siempre mediocres escenarios de actividad cultural.

Pocos lugares, por ejemplo, parece haber en el nuevo continente en los que esa grandeza cósmica resulte mayor que en su extremo meridional, la tierra ingente de los Fueguinos, al borde de un mar de potencia extraordinaria, junto a un magno archipiélago, tendida bajo el prodigio de la naturaleza astral, con una meteorología única. Y, sin embargo, sus habitantes, los *yamana*, perfectamente estudiados por Gusinde y Koppers, han resultado ser la población más atrasada de América, la menos creadora culturalmente. Lo cual no se puede atribuir al carácter inhóspito y duro de aquellas latitudes, ni es el resultado de la vida inconfortable (hoy día tenemos motivos para saber bien que tanto y más puede llegar

a embotar al ser humano el afán de confort como la vida extremadamente inconfortable): el marco telúrico de los *yamana* parecería el más adecuado, ya que no para las grandes creaciones técnicas o intelectuales, sí, al menos, para la forja de una riquísima mitología de la Naturaleza; y, sin embargo, en ese aspecto, los *yamana* son muy inferiores a otros pueblos americanos, instalados en otras regiones tan monótonas como, por ejemplo, las praderas norteamericanas.

Lo telúrico, en fin, de por sí, no proporciona otra cosa que un estímulo a la sensibilidad, y se puede resolver como un principio esencialmente telúrico. Ya esto implica una gran limitación de su zona de influencia en lo cultural, puesto que la cultura se gesta, sobre todo, en los reductos éticos y lógicos. Pero, además de todo, ocurre que ese genérico patetismo que emana del marco telúrico no constituye en sí mismo una segura garantía ni siquiera de ese tipo de operaciones que por estar más propiamente relacionadas con la esfera de la sensibilidad, de la *aisthesis*, denomínanse estéticas.

Así, pues, y aunque se quiera conceder el más amplio margen de previa confianza a las virtudes de lo telúrico, siempre estaremos confinados en una sola provincia de la cultura. Mas la cultura es siempre un todo orgánico, un proceso total de humanización que plenifica al ser humano. E incluso históricamente, las grandes creaciones estéticas no han surgido demasiado divorciadas de las científicas, filosóficas e incluso de las técnicas. Es inverosímil esperar que en el futuro le quepa a tal o cual pueblo uno sólo de los diversos papeles culturales que cabe recitar en el mundo, y mucho más utópico sería pretender una a manera de especialización de tal o cual esfera de la *humanitas*. Históricamente, no sólo no parece lícito, sino ni siquiera factible para una comunidad cultural arrogarse el papel de Marta o el papel de María. Del influjo telúrico es muy poco o es nada lo que puede esperar como definitivo la actividad cultural. La cultura exige procesos de interiorización heroicamente cerrados al Cosmos circundante o actitudes de acometividad e iniciativa no menos ambiciosamente lanzadas frente a él. Lo único que no le sirve es la pasividad expectante junto al Cosmos. Arquímedes trazando teoremas en la playa, absorto y de espaldas al cielo, a la tierra y al mar, o Plinio escalando el volcán en erupción, son, en definitiva, dos ejemplos análogos de cómo lo telúrico puede contar, a efectos de la cultura: como una realidad, de cuyo semblante plácido o patético no hay más remedio que prescindir a la hora de las grandes creaciones culturales.

¿Hasta qué punto el *homo aestheticus*, esto es, la zona de humanidad que se extiende desde la sensibilidad hasta la fantasía, es capaz de utilizar para la creación artística el influjo del mundo telúrico? Y ¿por qué cauces esas impresiones, de por sí informes, adquirirán expresión en las diversas formas que llamamos artísticas?

Habría que establecer una precisa gradación de las concretas posibilidades que ofrece la patética telúrica en relación con las diversas artes. La arquitectura, por ejemplo, será siempre menos apta para dar expresión a lo telúrico que la poesía. Y, a su vez, la música más que la poesía. E, indudablemente, la pintura y la escultura menos que la música y la poesía, aunque algo más que la arquitectura. Depende esta gradación, por consiguiente, de la vaguedad e imprecisión, que son connaturales al principio telúrico. Por eso las formas plásticas, de por sí más concretas e inmóviles, constituyen direcciones menos aptas para traducir—para traducir, no para copiar—el cúmulo de sensaciones proporcionadas por el dintorno cósmico. La aptitud traductiva de la poesía y, sobre todo, de la música, parece, en cambio, mayor: el ritmo, los estados de ánimo, transmisibles por medio del lenguaje verbal y, sobre todo, por el musical—tristeza, exaltación, angustia, soledad, etc.—, y, para decirlo de una vez, la serie de contenidos preferentemente no racionales y patéticos, constituyen la realidad más explotable artísticamente. Vista a esa luz la cantera del telurismo, no parece ser ni siquiera homogéneamente rica en toda la línea de la creación artística ni ofrecer vetas análogamente aprovechables en los diversos dominios de la estética.

Resulta, por tanto, que, incluso en los ámbitos de la creación propia del *homo aestheticus*, los factores telúricos poseen una trascendencia que dista mucho de ser ilimitada o todopoderosa. Y cabe afirmar que la evidente vocación hispanoamericana para la creación estética, que tantos frutos ha dado ya de sí por el cauce poético, ha mostrado ser más bien el efecto de una tradición y de una educación literaria que de una revelación telúrica. Hay una realidad histórica que los pensadores hispanoamericanos, aun los más devotos del irracionalismo venerador de lo telúrico, harían mal en olvidar, y es la de que como germen y sustancia de su cultura y hasta de su propia sensibilidad artística, hasta las famosas *kalendas graecas*, con parecer remotas, están, sin embargo, más

dentro de ellos mismos que esas otras *kalendas telluricas,* de las que tanto esperan.

De esa sensibilidad y de esa inclinación estética, propias del alma sudamericana, el pensamiento en lengua española viene haciendo constante tema de reflexión. Para Alfonso Caso, por ejemplo, lo característico de Sudamérica sería que allí la comprensión religiosa del mundo habría sido sustituída no ya por la científica (como, según él, acaeció en Europa), sino por la estética. Para Vasconcelos, a Hispanoamérica le correspondería implantar el tercero y hasta ahora inédito tipo de civilización: el estético, como superación de los dos antiguos, ya caducos, que serían el materialista o guerrero y el intelectual o jurídico; y Lugones postulaba para su país una cultura basada en la belleza. Aparte del diáfano esquema dialéctico positivista, que sirve de cliché a estas suposiciones, en ellas se refleja bien a las claras una ilimitada fe en la posibilidad de reducir toda la cultura al arte. Lo más erróneo de tales suposiciones no es el pretender lograr así una emancipación espiritual del espíritu europeo (del cual ese hipertrófico esteticismo sigue siendo un fruto transplantado), sino la ingenua esperanza de poder erigir un valioso tipo de humanismo que sea separatista, en el que las virtualidades estéticas suplanten a las lógicas y éticas.

Más recientemente, otros escritores de una generación posterior pretenden perfilar ese futuro humanismo estético reservado a Sudamérica, y para ello insertan las virtudes de lo telúrico dentro del esquema cultural esteticista. De ahí las invocaciones a un difuso "sentido elemental de las cosas", que sería propio del alma sudamericana y que hasta suele aducirse como prenda de una nueva comprensión del mundo; de ahí la esperanza de lograr "una inédita intuición de la materia" a través de la enérgica vivencia de lo telúrico; o, en fin, la nueva penetración en el universo cultural a través de una "directa y virginal aplicación de los sentidos". Mas aparte de que todas estas novedades las empezó a vivir el ser humano desde el Paleolítico inferior, cabe preguntarse qué trascendencia cultural superior a la de la esfera de la sensibilidad emocional cabrá esperar de ahí. La profesión de fe irracionalista, invención no menos típicamente occidental que la profesión de fe intelectualista, es el verdadero motor de esa especulación. El esteticismo cultural de inspiración positivista ha recibido refuerzos del esteticismo irracionalista a través de la teorización de lo telúrico. En ambos casos se sigue venerando la *sensación* como germen de toda la cultura. Este querer encaramarse en las cimas culturales, volando únicamente en alas de la *aisthesis,* lleva implícito un sutil

menosprecio de la elevación asequible por las vías del *logos* y del *ethos;* pero implica, sobre todo, un olvido de las leyes que rigen toda auténtica ascensión cultural, y hace de la especulación sudamericana una empresa bastante parecida a la de Ícaro.

UNA CURA SOCRÁTICA

He aquí, pues, que la declamación irracionalista de Keyserling ha hecho singular mella en Sudamérica. El talante dionisíaco del famoso escritor ha encontrado allí eco y secuacidad, quizá a pesar de que—si ya no gracias a que—él se propuso escribir, como confiesan las primeras páginas de sus *Meditaciones,* un libro no *sobre* Sudamérica, sino *desde* Sudamérica. Dicho de otro modo, esto significa que el pensador europeo, en alas de su entusiasmo telúrico, abordó como una aventura la propia "sudamericanización". Menos que para nadie, esto puede ser un programa viable para el sudamericano auténtico.

La veleidad irracionalista ha sido una aventura característica de ciertos momentos europeos, y si algún valor posee en la historia del pensamiento es la de haber significado algo así como una dieta contra el intelectualismo cuando éste resultaba demasiado endémico. A una cura semejante se sometió ya Sócrates en los últimos días de su vida. La voz de su *daímon* familiar había recomendado en sueños al Sócrates eterno razonador el cultivo de lo estético:

"Sócrates—le decía la voz—, ejercítate en la música y poetiza."

"Ya lo hago—pensaba Sócrates, consigo mismo—; pues ¿qué más alta música que la filosofía?" Y, sin embargo, para ser más dócil a aquel mandato de humanismo integrador obedeció a la voz de su genio familiar. Y así fué como el vehemente intelectualista no desdeñó el ejercicio melódico: compuso un himno a Apolo, señor de las musas, y dió forma poética a unas fábulas. Se sometió, en fin, a una especie de cura dionisíaca.

Probablemente hay riesgo para una cultura en ser demasiado intelectualista. Pero lo hay también, y no inferior, en querer ser exclusivamente dionisíaca y en pretender que toda la economía cultural sea abastecida por las musas, sobre todo por las musas telúricas. Para estos casos hay otro mandamiento del humanismo integrador. Prescribe una cura opuesta, ascética y rigurosamente intelectual; la cura que conviene a las sociedades invadidas epidémicamente por Dionysos: una cura socrática.

A. Alvarez de Miranda.
Galileo, 108.
MADRID.

4

HACIA UNA DEFINICION DE EUGENIO D'ORS

POR

GUILLERMO DIAZ-PLAJA

EL VIGÍA

Exaltemos, en el recuerdo de Eugenio d'Ors, su infatigable capacidad de entrar en contacto con todo; aquel inmenso y humanísimo interés que le daba, en el umbral de su vejez augusta, una maravillosa juventud.

El libro nuevo, el pintor joven, el concierto novedoso, la conferencia lejana, el viaje difícil... le tenían siempre dispuesto, con una sed intelectual y una alegría de espíritu sencillamente conmovedoras.

Su tarea era de descubrimiento y de salvación. Por eso su gesto de atención madrugadora se hizo inolvidable para centenares de escritores y artistas.

Recuerdo ahora a un estudiante de segundo curso de Facultad. El estudiante había publicado, modesto e ilusionado, un librillo: unos comentarios a las cartas de Goya. Era el año 1928. La figura de Eugenio d'Ors, en su más alta madurez, presidía intelectualmente aquel Centenario. El estudiante, al salir de clase, se iba a la redacción de El Día Gráfico *a entregar un artículo. En dicho periódico se publicaban las glosas sobre Goya, que constituyeron más tarde uno de los libros más prodigiosos del maestro. El estudiante leía, en un rincón del aula, las sugerencias magistrales. Aquel día, al entrar en la Redacción, don Mario Aguilar—que dirigía el periódico—le dijo, sonriendo:*

—Le voy a dar una noticia que le va a volver loco de alegría. Eugenio d'Ors dedica su último comentario al libro de usted.

El pobre estudiante—que era yo mismo—creyó realmente enloquecer. Turbado por la condescencia del maestro; emocionado, porque en aquellas líneas madrugadoras se auguraba una vocación que cree no haber desmentido.

No traigo el tema al recuerdo personal—para mí tan entrañable—, sino como ejemplo de una actitud general. Desde las primeras "promociones de honor" del Glosari, *hasta sus últimos artículos sobre pintura joven o poesía novel, una inmensa legión de gentes de espíritu debieron su primer espaldarazo a la infatigable curiosidad, a la generosidad sin límites, a la vehemencia nobilísima de*

este maestro que se nos ha quedado para siempre en el corazón, y uno de cuyos pseudónimos definidores fué precisamente El Guaita, *es decir,* El Vigía.

EL DANDY

Veinticuatro horas antes de morir, Eugenio d'Ors había escrito el que resultó ser su último artículo para la Prensa. Su título era: "El sentido de la elegancia". No diremos que era especialmente significativo, porque había en él tal coherencia intelectual que toda su obra es igualmente rica de significaciones. Declaremos, en cambio, que acaso ningún otro tema pudo serle más grato como testamento espiritual.

La últimas líneas del artículo recuerdan una anécdota de Jorge Brummell. Aquella en que el sastre del dandy reclamaba el pago de su cuenta. "Ya le he pagado a usted", contestó el interpelado. "¿Cómo?" "Saludándole desde mi ventana", contestó el mayor héroe de la elegancia de su tiempo.

Hay aquí una lección prodigiosa de soberbia. El esteta impone sus valores frente a la cotización de lo material. Eugenio d'Ors hubiese contestado lo mismo.

El era—sí—, él era un prodigioso dandy que se perecía por el decoro y la brillantez de su gesto. El dandy que llevaba dentro se llamaba—para la boutade, *o para la impertinencia—Octavio de Roméu, su más entrañable criatura ficticia; Octavio de Roméu, flor de los salones barceloneses, como* Un ingenio de esta Corte—*su otro pseudónimo devoto—, flor de los salones de Madrid. Enamoraba a D'Ors el discreteo de la frase sutil o el piropo—que él llamaba un madrigal de urgencia—, que él sabía que recorría, bisbiseado, todos los corrillos de la noche en fiesta. A veces el aguijón levantaba una gotita de sangre, porque no hay dandysmo sin un poco de crueldad.*

El dandysmo comenzaba por su propio atuendo, en el que no se temía al escándalo de un pañuelo estridente, una corbata audaz, el monóculo agresivo de su mocedad incipiente. Seguía por una devoción al ademán distinto y se prolongaba en la frase mordaz o en el gesto inesperado.

Procedía D'Ors de un medio—la Barcelona del novecientos—preparado para una conducta así por las delicuescencias exquisitas del fin de siglo. Perfumería rara y exotismo de bric-à-brac, *alumbraban la sensibilidad hacia lo enfermizo. Wilde era una magno-*

lia deletérea en aquel mundo que ponía de moda la palabra inquietud. Ya veremos en otro lugar cuán enérgica medicina inyectó Eugenio d'Ors en este mundo pintoresco e irrespirable. Qué tremenda e higiénica su campaña por lo normal, lo claro, lo mediterráneo, lo clásico...

Triunfó en toda la línea. Pero en el asalto de la última trinchera acaso no advertía cómo se le quedaba en el alma un tenue escozor nostálgico. Y él mismo, amigo de la claridad, no renunciaba —no sabía, no podía renunciar— a la amplitud del gesto, al ademán retórico, a cierto exceso de la prestancia que era su contrabando, su pequeño pecado oculto, en el mundo armonioso que instauraba.

Exigía de todos esta valoración de aquello que era lo más frágil de su personalidad, lo más expuesto a la caricatura. Pero era feliz, como un niño, con el desconcierto que provocaba con sus actitudes.

—¿Por qué tiene siempre esta rosa sobre su escritorio?—le preguntaron una vez.

—¡Porque no podría vivir sin ella!—contestó.

El alma de Brummell, que le bailaba dentro durante toda su vida, se asomó a las páginas de su artículo cuando estaba a punto de morir.

EL VIAJERO

El viaje fué en Eugenio d'Ors una categoría depuratoria. Hay en todo viajero un presunto de frivolidad, porque lo que se llama inquietud expresa a veces un alma dispersa o incoherente. Dos motes, sin embargo, absuelven a este viajero tenacísimo de cualquier acusación de banalidad: el mote de Misión *y su autocalificativo de* Católico Errante. *Quieren decir estas palabras, que, por una parte, tenía siempre un sentido de propagación de la luz; en segundo término, que la errabundez del viajero tenía un límite en su propia catolicidad.*

Veamos. El Glosari *de 1906 se abre con glosa fechada en Madrid. Dentro del mismo año, se datan sus páginas en Algeciras, en Ronda y en París. En París, en Epinal, en Nancy, las de 1907; en Arlés, Port Vendres, Heidelberg, Arromanche-les-Bains, las de 1908; en Dijón, Borgoña, París y Toulouse, las de 1909; en París, Ruán y Munich, las de 1910; en Roma, Ginebra, Deauville, las de 1911; en Bilbao, Burdeos, La Haya, las de 1912... Sin faltar, claro está, el núcleo que fecha en Barcelona.*

Apresurémonos a decir que estas glosas no son "cuadros de via-

je" ni "impresiones del camino". Desde París se comenta un problema de la cultura americana o se puede meditar en Heidelberg sobre el valor de un poeta en Cataluña... La obra del Glosario *es típicamente intelectual y entiende poco de los sensualismos del "color local" y de los apasionamientos cantonales y provinciales. El viaje es, pues, para el glosador, la garantía de un punto de observación más alto y más sereno. Naturalmente, la posibilidad de hacer llegar a su Barcelona de 1906—todavía llena de folklore ochocentista—la primera parte de su inmensa tarea educadora: la de averiguador de nombres y de problemas. ¡Qué inmensa ventana abierta a la mejor civilización! ¡Qué asombrosa lección cosmopolita, derramada cotidianamente desde las columnas del diario que valía cinco céntimos y llevaba a todos la dimensión de unos horizontes vastísimos!*

Toda la vida de Eugenio d'Ors va a transcurrir bajo el signo del viaje, porque el viaje es una forma fundamental de su política de misión, ya que la misión—como lo entendieron los evangelizadores—es el resultado de una presencia. El libro está bien; pero hay, por encima del libro, el logro definitivo del ademán y de la voz; la fuerza del alma de los que están cerca de nosotros.

No intentaremos rehacer los itinerarios d'orsianos. Cursos en Lisboa y en París, en Roma y en Córdoba de la Argentina, en Ginebra y en Pontigny... El negocio es siempre doble: percepción de formas de vida y de cultura, entrega de formas de pensamiento...

Una aclaración todavía: para esta dúplice ganancia era necesaria una cierta paridad. No hay en los viajes del maestro nada que pueda parecerse a aquel turismo que justifica el desplazamiento por el exotismo o lo meramente pintoresco. El que supo de manera tan contundente separar las nociones de Ecúmene y de Exótero, sabía muy bien que su ámbito debería cerrarse en aquellos límites en lo que, a cambio de enseñar, tuviese mucho que aprender.

Y para que la tarea tuviese un carácter más coherente con su sentido misional, los itinerarios se entrelazaron casi siempre dentro de las fronteras de la Catolicidad.

Así, Católico Errante, *que en su postrero agotamiento nos hablaba de su viaje a Italia—él decía que Roma era una ciudad para morir—con la misma ilusión con que se le abría el alma ante sus viajes de toda la vida.*

Nos imaginamos su último itinerario como un viaje más, también ilusionado. Y para que todo en él sea armónico, pensamos que es bello que su línea viajera—tela de araña infatigable sobre

el espíritu del mundo—se haya venido a cerrar, como un círculo mágico, sobre la tierra materna en que abrió sus ojos a la luz.

EL FUNDADOR

Una de las ideas más caras—es decir, repetidas—en Eugenio d'Ors era la que hacía inseparable su obra escrita de su tarea de intervención, de su combate de luz, que él denominaba, con su deliciosa pedantería, su "Heliomaquia".

Atención, señores. La vida es una totalidad; la obra es una totalidad. Nos alcanza muchas veces la desdeñosa sonrisa del que llamaríamos intelectual puro frente a la tarea del otro intelectual que considera la realización de una obra, de una fundación, de una empresa de cultura, como una parte del deber mismo. Estamos a punto de ser considerados como unos desertores. Las horas que "perdemos" en organizar un instituto, una escuela, una biblioteca, un ciclo de conferencias, un viaje universitario, ¿no se roban a la investigación, al trabajo mismo de escribir?

Ciertamente, también ahora nuestra devoción hacia el maestro se acrece. Ignoro si en un determinado medio o civilización, las posibilidades del trabajo pueden descargar al escritor de esta tarea ciertamente distinta, pero no insolidaria. Entre nosotros, no. Entendemos que, además de nuestra tarea literaria, tenemos la obligación moral de impulsar—personalmente, físicamente—aquellos órganos de cultura que acaso sin nuestra presencia no llegarían a existir.

Un paso más y llegamos a la concepción d'orsiana. La tarea fundamental es también otra, inseparable de la que tiene como cauce el periódico, la revista o el libro. Es un producto personalísimo de la vitalidad del creador, que ostenta así orgullosamente su autoría o paternidad.

A una glosa de 1910 en que pide patéticamente "¡Libros, libros!" para su ciudad, sucederá, en el plano operativo, el esfuerzo que conduzca, en 1914, a la apertura de la Biblioteca de Cataluña, de la Diputación Provincial de Barcelona. Quiere decirse—nuestros años adolescentes lo recuerdan bien—una biblioteca en que—¡por primera vez, Dios mío!—sentíamos que sus servidores no eran un obstáculo para leer, en un ambiente de civilización y de confort. Esta obra fundacional d'orsiana se enlaza con otra, que también se mantiene viva y operante: la Escuela de Bibliotecarias. Hay una glosa emocionante, escrita en París —"La dona del carrer de Rennes"—, en la que al paso de una pobre mujer que viene de su taller, Xe-

nius evoca el ascenso a la dignidad que el trabajo femenino ha adquirido en su ciudad con la nueva profesión de bibliotecaria; dignidad que se deriva de que la tarea se convierta en apostolado. Este apostolado se derrama por toda Cataluña: son las bibliotecas populares—la primera fundada en 1918—que se extiende hoy como un rosario de luz formado de mínimos y prodigiosos hogares de cultura.

Esta labor se interrumpe por un avatar de la política. La ruptura lleva a Eugenio d'Ors a Madrid, donde inicia su ímpetu fundacional, con proyectos nacionales de bibliotecas populares, conferencias en el Museo del Prado y en la Residencia de Estudiantes, primeros cursos de Ciencia de la Cultura. Funda, además, la Asociación de Amigos de Menéndez y Pelayo (cuando este nombre no tenía el fervor que tiene ahora); crea las cátedras "Luis Vives" e inicia sus cursos de Historia de la Cultura en la Escuela Social.

Fundar: esta es la orden. Dejar algo que dé testimonio vivo —físico—de nuestro paso. Cuando, sobrevenida la guerra, Eugenio d'Ors es promovido a la Dirección General de Bellas Artes, creaciones como la Exposición Internacional de Arte Sacro de Vitoria dan la réplica gloriosa a la España de las iglesias incendiadas. Y luego, el Salón de los Once y la Academia Breve.

Fervor: ésta es la palabra. Nos conmovía a todos, en sus últimos años, con el entusiasmo con que trabajaba en sus postreras—y ya mínimas—fundaciones: el mosaico para la ermita de San Cristóbal o la lápida para la tumba de Lidia de Cadaqués.

Sí; la obra era también eso, porque llevaba toda ella el sello del mismo espíritu.

EL CATÓLICO

El tema religioso madruga en las primeras páginas del primer Glosari, *el de 1906. Son unas evocaciones de los Reyes Magos; de San Pablo y de San Antonio, ermitaños, y, por ello, "inventores de la soledad". En seguida, Santo Tomás, cuya energía de patrón del imperialismo interventor y metropolitano, diríase—escribe Xenius—que* nos empuña... *La rotación anual de la Liturgia empieza ya a vivir en estas páginas.*

El segundo año del Glosari *está dedicado, como sabéis, a Ramón Llull,* beat del Doscents, *por Xenius,* pecador de Noucents. *Toda la actitud católica de Eugenio d'Ors está marcada por este lado de la ladera; el lado humano, el lado de la carne y la sangre y el hueso. No encontraremos un solo deliquio místico, ni una*

postura arrebatada, ni un poner los ojos en blanco. El Catolicismo se apoya ya en la realidad, bien al modo mediterráneo que nos enseñan San Francisco de Asís o Joan Maragall. Sólo que si ellos aprenden la benignidad de Dios a través de la dulzura de las cosas que los rodean, en Xenius hay una contemplación más razonada e intelectual; es menos trémulo y seguramente menos espectacular. Pero transcurre firme y soterraño a través de la obra entera y de una existencia de Católico Errante, como él gustaba de llamarse.

El catolicismo d'orsiano adquiere lógicamente la misma complejidad de su espíritu. Alcanza a la especulación metafísica y a la anécdota significativa; tiene, sucesivamente, un sentido teológico, culturalista, ritual o simplemente emocional o evocador.

Se advierte el primer aspecto en su Introducción a la Vida Angélica. Como ya se ha dicho, en el catolicismo de Eugenio d'Ors está siempre presente el costado que pudiéramos llamar físico y humano. El hizo la boga entre nosotros de la frase de Pascal, "lo primero es tomar agua bendita", aludiendo al valor que la criatura de carne tiene para la Fe y para la Liturgia en el mundo del catolicismo. Nada de evasiones que conducirían fatalmente al nihilismo... Cuando San Juan de la Cruz en su prodigiosa poesía vaya eliminando la materia que le rodea todavía, podrá dejar su cuidado "entre las azucenas olvidado", es decir, amarrado un fragmento fragante e inequívoco de realidad. Análogamente, D'Ors permanece fiel a esa voluntad de amarre. Vertical—hacia el cielo—, pero asentando sobre la dulce tierra sus pies. Incluso en el más etéreo de sus mundos, el angélico, cuida de no perder de vista el contacto con las cosas reales. El ángel —el Angel de la Guarda— no sólo acompaña al hombre, sino que se inserta en él. "El hombre, como individuo, se compone de cuerpo y alma. El lecho de las bodas del alma y del cuerpo se llama "inconsciencia" o, aproximadamente, instinto. El lecho de bodas del alma y del ángel se llama "superconsciencia", aproximadamente también, vocación." Se necesita toda la tremenda humanidad d'orsiana para concebir esta tremenda teoría donde lo angélico, nada menos, se da en función de lo humano.

Queda un segundo aspecto de la religiosidad d'orsiana: el culturalista. El catolicismo es, en este sentido, además de una fe colectiva, una necesidad cultural. Cuando D'Ors enfrenta Roma a Babel, lo unitario a lo disperso, sabe bien que Roma es la Unidad religiosa y cultural frente a los cismas teológicos tanto como los exotismos que están al margen de una cultura, cuya primera exigencia es su unidad, su fidelidad a los cánones, su respeto a la norma.

Queda un tercer catolicismo en la mente de Eugenio d'Ors: el

catolicismo ritual. Hay en toda iglesia un mínimo de ceremonia. El campesino más analfabeto sabe, al entrar en la iglesuca de su aldea, que hay que quitarse la gorra, hacer la genuflexión y guardar compostura. Millones de seres no han conocido la cortesía social de la etiqueta más que a través de este mínimo, a la vez primario e inflexible. Eugenio d'Ors, que fué un genial maestro de ceremonias, valoraba, según creo, así el orden de la Liturgia y de la Pedagogía de su esplendor. Miles de glosas festivales del año cristiano lo atestiguan.

Resta, finalmente, el que llamó catolicismo emocional o evocador. Los símbolos intelectuales anotados arriba descienden a una confesada ternura. La dimensión teológica de sus tesis angélicas deja paso a sus estupendas oraciones para el creyente en los Angeles. *Eugenio d'Ors escribe—en esta línea—sus prodigiosos villancicos, donde una infantil ternura vela sus altas concepciones estéticas. ¿Quién no se emociona ante este D'Ors que empuña flauta y rabel?*

También, dentro de esta línea, está su devoción a San Cristóbal, patrón de su Glosari, *ornamento decisivo a su ermita de Villanueva, otra muestra de su catolicismo tan sobrio como ejemplar. San Cristóbal alza su efigie en el mosaico de Santiago Padrós. Para él escribió Xenius estos versos, a imitación de la poesía tradicional de Cataluña del setecientos, y que dicen así:*

Cristòfor porta el diví infant
mes ¿qui, doncs, a Cristòfor porta?
Aquell qui té l'ala prou forta
per sostenir son cos gegant.

El cuerpo gigante de Eugenio d'Ors llevaba también, como San Cristóbal al niño, su dulce y luminosa fe sobre los hombros.

EL ACADÉMICO

Hay académicos natos y rebeldes vitalicios. Por sus obras los conoceréis; acaso por su atuendo; casi siempre por su actitud. Se puede, o no, ser llamado a una Academia; pero se es o no *se es académico en espíritu. Lo primero es una contingencia; lo segundo, una definición.*

Para empezar, el decoro. Las viejas normas académicas señalan la exigencia de averiguar la vida y costumbres del postulante. No es indiferente a la entidad el que se incrusten en su seno—con el aval del saber literario—ciertos tipos de desorden humano.

Pero hay una valoración más profunda: será académico nato el que entienda el saber según una mezcla de tradición y jerarquía. Sí. Una vez más, "todo lo que no es tradición es plagio". Hay una manera de seguir, de continuar, de sentirse inserto en una línea continua y fluvial que vale más que cualquier mimetismo: saberse eslabón de una cadena con enlace hacia el pasado y hacia el porvenir.

De la intensidad con que esta conciencia gravitaba en Eugenio D'Ors no hace falta aducir pruebas. Voluntad académica la tuvo siempre. La reorganización del Institut d'Estudis Catalans, *por él acometida, tuvo ya el sello del más noble academicismo. El sello y las consecuencias, es decir, la elevación de los saberes a un plano a la vez riguroso y universal.*

Pero lo académico no es sólo una conducta para sí, sino una manera de convivencia. Hoy nos enternecemos, acaso nos sonreímos, cuando nos enteramos de que Eugenio d'Ors hacía que las alumnas de la Escuela de Bibliotecarias llevasen sombrero y se tratasen de usted. Hay el lado ridículo y el lado admirable en esta consigna que intentaba, de un golpe, liquidar lo provinciano y lo confianzudo de una sociedad a la que había que ennoblecer.

Entendido así, el academicismo alcanza un noble sentido de redención.

Otra virtud, todavía: la de concentrar corporativamente la supremacía en lo intelectual. Eugenio d'Ors ha definido el nivel de civilización de un país por el grado de respeto que en él inspiren las que llamaba jerarquías inermes. *Quede para la muchachada o el bajo pueblo la admiración hacia el forzudo o el valentón. Quede para la sociedad refinada la valoración de la mujer—desde la Provenza de los trovadores—, del anciano, del niño, del árbol, de la flor.*

El sabio es también una jerarquía inerme. Pues bien: la Academia simboliza esta misma paupertad física en su plenitud corporativa. "Senado de la Cultura"—como él decía—, bien podría atribuirse fuerza senatorial, legislativa, a cuanto produjera. Lo inerme es aquí ya poder absoluto, porque es un poder espiritual.

Desde este absolutismo, las Academias ilustres a las que perteneció—la Española de la Lengua, la de Bellas Artes de San Fernando—no eran a sus ojos más que fragmentos amplios de una visión universal. Por eso la coronación de su vida académica fué la creación del Instituto de España que las refundía a todas. "Si las Academias representan los varios saberes, el Instituto encarna la unidad del saber."

Así, una vez más, se hace presente el gran impaciente de la unidad. De la misma manera que explicaba la cúpula como la torsión e integración de haces de torres sueltas, así también el Instituto traducía a unidad jerárquica el saber hasta entonces mantenido en su fiereza cantonal. La Academia era así, sencillamente, el expediente previo para arribar al concepto supremo de la Cultura por el camino de la unidad.

(Del libro *Veinte Glosas en memoria de Eugenio d'Ors.)*

Guillermo Díaz-Plaja.
Paseo de Rosales, 38.
MADRID.



EL CUENTO, COMO GENERO LITERARIO

POR

JOSE HIERRO

El cuento, entre nosotros, está considerado como género híbrido: el "quiero y no puedo" de la novela, la novela del estrecho de pecho. Acaso por no contar con la simpatía del público no existen cuentistas profesionales. O bien porque no existen cuentistas profesionales el público huye del género así llamado.

Sería una estupidez decir que en España no se escriben cuentos. No lo es decir que aquí no suelen escribirlos sino el novelista, en sus momentos de desmayo; el reportero, cuando el fuego sagrado del arte se enciende en él; el poeta, cuando quiere demostrar que puede escribir de algo que no sea él mismo. El cuento, pues, viene a ser como el violín de Ingres que no ha encontrado su Paganini.

Acaso por esto, por no existir el escritor que se llame a sí mismo—y a mucha honra—cuentista, se van borrando las fronteras entre el cuento, la novela, el poema y el reportaje. Advertiré, antes de proseguir, que no creo en los géneros literarios sujetos a un esquema tiránico. Pero creo—aunque no sea sino para fines experimentales—en el género químicamente puro, en el arquetipo, en el ejemplo ideal, inhallable en la realidad. La ley debe ser conocida, aunque no sea más que por el placer de burlarla. Al fin y al cabo, el encanto de obrar mal está basado en un previo conocimiento de las normas del bien. En esto, como en todo—pecado de soberbia—, la inconsciencia no cuenta.

¿Cuáles son—en mi opinión—los límites del cuento, sus diferencias frente a la novela, el poema, el reportaje? Trataré de aclarar mi punto de vista. No creo necesario advertir que esta tabla de valores que voy a exponer puede encontrarse en cualquier manual de literatura para uso de principiantes; es decir, que voy a descubrir el Mediterráneo. Pero un poco de humildad de cuando en cuando, una vuelta a los principios que acaso vayamos olvidando, no está nunca mal. Tampoco creo necesario hacer hincapié en el hecho de que baso mis esquemas en razas puras, acaso inexistentes, y, desde luego, capaces de abarcar todos los matices hasta irse fundiendo en un género literario próximo.

Poema y reportaje, norte y sur, no se confunden con el cuento. El lírico, despreciando los hechos, y el reportero, supervalorándolos, se alejan del cuento por falta y sobra, respectivamente, de objetividad. El cuento, cuando se empapa de lirismo, cuando atiende más que a los hechos al sentimiento que éstos inspiran, se aproxima al poema. El que desarma su estructura interna y se mete entre las gentes a narrar unas horas de sus vidas, se acerca al reportaje por la puerta falsa del boceto costumbrista.

Y es que el cuento, como ustedes recuerdan, tiene su esqueleto. El cauce narrativo se divide en exposición, nudo y desenlace. Y no me salgan ustedes diciendo que esto ya está pasado de moda. Pueden, en cambio, decirme que la misma división es propia de la novela. Pero, prescindiendo del hecho de que nadie confunde una novela con un cuento, aunque no sea más que por la extensión, podemos imaginar una novela del mismo número de páginas que un cuento. Y entonces veríamos que la exposición, el nudo y el desenlace ocupan en cuento y en novela porciones distintas. La novela—arquetipo, insisto, pues creo comprender la distancia que separa a Balzac de Faulkner, a Dickens de Proust, a Gide de Bloy—queda dividida matemáticamente en tres zonas de la misma extensión, correspondientes a cada una de las tres etapas. Pero en el cuento es distinto. El cuento ha de poseer una breve exposición, un largo nudo (a veces, exposición y nudo son lo mismo) y un brevísimo e inesperado desenlace. Chejov ofrece un ejemplo notable de lo que ha de ser el cuento canónicamente perfecto en el titulado *Vanhka.* Si consideramos la extensión total del mismo igual a 100, el cuento, técnicamente, quedaría dividido de la siguiente manera: Exposición = 10. (El niño está en Moscú, al servicio de un zapatero; se cerciora de que nadie hay en casa, saca pluma, papel y tintero y se pone a escribir.) Nudo = 85. (Es Nochebuena. En la carta, de forma reiterativa, cuenta su vida en Moscú. Es vejado por todos. Como contrapunto, acentuando lo patético, recuerda los días felices pasados en la aldea. Pide a su abuelo que venga a liberarlo en cuanto reciba la carta. Si no fuese porque el hielo le destroza los pies desnudos, iría andando. Se ha preparado al lector para la compasión. El cuento, de marcado carácter sentimental, crea en el lector un afán de que, al final, el niño logre lo que ansía.) El desenlace = 5, breve y sorpresivo, llega ahora. El niño, tras de algunos sobresaltos, pues más de una vez ha pensado que alguien iba a descubrirle, guarda el papel en el sobre, y escribe en éste: "A mi abuelito, en el pueblo." Y echa la carta al buzón.

Las proporciones en que exposición, nudo y desenlace intervienen son distintas en la novela y en el cuento. Esta es la diferencia de las estructuras. Pero hay una peculiaridad que afecta al tejido literario. Y es que el cuento se atiene a los hechos, en tanto que la novela busca los tipos. La novela acepta los hechos en la medida que le sirven para justificar la evolución psicológica de los personajes. En la novela, los tipos van transformándose, modelados por los hechos. En el cuento, porque los tipos son como son, ocurren las cosas que ocurren. El personaje de la novela es cambiable. Fijo, el del cuento.

La exigencia de un final inesperado y sorpresivo moviliza en el cuentista la fuerza más mental y fría: el ingenio, no la pasión. He aquí por qué es muy fácil que el cuento adquiera tonalidades de humor. El cuento de humor es el que tiene la sorpresa final ante nuestros ojos, mostrándose desvergonzadamente. A veces es como si todo el cuento no fuera más que un engaño, un acumulamiento de datos bajo los que se esconde el desenlace. Y el cuento sirve al desenlace en vez de al contrario, que es lo normal.

Hasta aquí la teoría del cuento arquetipo. Hemos descrito el termómetro y señalado el cero de su columna. Pero el mercurio del relato sube o baja, alejándose del punto teórico de la perfección. Es natural que así suceda, y a nadie se le ocurrirá pensar que el mercurio carece de seriedad porque, en vez de permanecer en el cero, ascienda o descienda de acuerdo con las exigencias de la temperatura ambiente.

JORGE CAMPOS, CUENTISTA

Dejando a un lado sus trabajos de crítica, historia de América, etcétera, nos enfrentamos con el español Jorge Campos, de profesión cuentista. *Eblis, El atentado, En nada de tiempo, Pasarse de bueno, Vichori, Seis mentiras en novela* (publicadas al alimón, y de las cuales le pertenecen tres), constituyen su producción hasta el momento. A ello habría que añadir los cuentos publicados en revistas. Su última obra, que motiva estas líneas, es el libro *El hombre y todo lo demás*, editado por la Editorial Castalia en su colección "Prosistas contemporáneos", que dirige don Antonio R. Moñino.

Al igual que cuando llegamos a una villa, antes de penetrarla, importa recorrer su perímetro. Lo primero que salta a la vista es la sumisión casi constante de Jorge Campos a la estructura ideal

del cuento, que más arriba he señalado. Sus cuentos equidistan del "trozo de vida", servido en crudo, y del poema, aunque, como es natural, reflejan en sus aguas, tornasoladas por lo lírico, gentes y sucesos de la vida de cada día. Sus cuentos tienen, pues, valor "también" por la peripecia, por lo que cuentan. Sabiamente regida la marcha del relato, interesa la exposición, intriga el nudo, sorprende el desenlace. El conjunto puede llamarse, en su sentido estricto, cuento. No es preciso bautizarlo con el nombre de prosa, boceto o esas otras mil formas que existen para designar lo que no tiene nombre propio.

Vista así la estructura externa de la ciudad, atengámonos a su carácter. Hasta llegar al núcleo, a esa llama imposible de analizar, hemos de ir salvando fosos sucesivos. Lo primero que anotamos es que el conjunto arquitectónico que son los cuentos de Jorge Campos tiene personalidad. Y es personalidad revelada de dentro afuera, no impuesta por acumulación de pretendidas originalidades externas. Decir que sus obras tienen personalidad equivale a decir que, a través de ellas, reconstruímos la de su autor. En cada cuento—precisaríamos más—se ve una faceta de las múltiples que componen una personalidad humana. Una mano única rige estos mundos diversos.

El novelista, a lo largo de una novela, puede decirnos quién es. Dostoyevski hubiera tenido bastante con *Los hermanos Karamazov* para dejar al lector su fiel retrato. Pero cuando leemos una colección de cuentos, nos vemos obligados a recomponer la imagen del creador, de la misma manera que podemos hacer con un rompecabezas. Unos cuentos se suman a otros, y vamos adivinando al hombre que les dió origen.

Tras esta labor nos encontramos con un Jorge Campos humorista—dijimos que el cuento despierta o atrae al humorista que duerme en cada ser—, cerebral, que mira la vida con afán analítico. La desnuda, desmonta sus engranajes. Y cuando la tiene despiezada, muerta, se ríe de cada una de sus piezas.

Decir de Jorge Campos que es un humorista... no equivale a decir que sus cuentos son siempre de humor en sus resultados, sino que lo son en su anatomía, aunque ésta aparezca recubierta por una carne disimuladora. El humorismo, cuando llega a la superficie, aparece bajo tres aspectos desemejantes: el aspecto de la ironía, que provoca la sonrisa; el de la crueldad y el del sentimentalismo. El humorista, en el primero de los casos, hace reír a los demás; en el segundo, se ríe de los demás; en el tercero, se ríe de

sí mismo. Son las formas de humor de Cervantes, Quevedo y Charlot, respectivamente.

Pues bien: bajo estas tres apariencias se nos muestra el humor de Jorge Campos. Sus cuentos tienen este denominador común del humor. Esto, en lo que se refiere al mecanismo. Sus personajes, por otra parte, tienen algo que los relaciona entre sí. ¿Qué es lo que en ellos alienta, los desborda, les hace perder el sentido de las proporciones? ¿Cuál es la fuerza interior que los mueve y que, en contacto con la realidad, los convierte en triunfadores o en víctimas? Contestaré: la bondad. Es el *leit motiv* mantenido a lo largo de la obra de Jorge Campos. Porque son buenos, sus personajes nos hacen reír o nos entristecen. Su bondad, en ocasiones, es una bondad *boomerang*, que vuelve a herir, patéticamente, a quien la originó. Son tipos fundamentalmente buenos, aunque no siempre son igualmente inteligentes. Y, desde luego, sus personajes son grises. Representan la clase media de la virtud, de la voluntad, de la inteligencia. Tienen los pies en una tierra sin héroes, llena de oficinas, de trajes raídos, de amores corroídos por la costumbre, de falta de tenacidad. Prolongando esta línea de bondad que encarnan sus personajes, tendríamos, hacia arriba, los santos. Hacia abajo, esos puros de corazón que llamamos bobos.

Quedamos, pues, en que los cuentos de Jorge Campos tienen —en lo que respecta a su mecanismo—un denominador común: la visión humorística. En cuanto a sus personajes, están hechos de bondad. Los veinte cuentos que constituyen este volumen a que me refiero pueden clasificarse de conformidad con el efecto que la bondad de sus personajes, captados con lente humorística, produce en el lector. Así, nos deleitan cuentos como *La sardina y el pez de oro, Las dos cartas del suicida Pedro Ruiz, Predestinación, El autógrafo, El náufrago providencial,* cualquiera de los cuales, al llegar a su término, desencadena en el lector una sonrisa. Generalmente están basados en una situación absurda, provocada por el poco poder de la bondad—el mundo es así—para sobreponerse a la fatalidad de los acontecimientos. Son cuentos de bondad desvalida, pero sin remate cruel.

El cuento de la lechera, El soñador, Policía ejemplar, El indio malo, etc., representan el humor amargo. Así, en ese magnífico *El indio malo,* anticipación de un mundo futuro, donde la personalidad, el ser uno mismo, el tomar contacto con la tierra madre está penado con la muerte.

La locura de don Bartolomé, La samaritana, El hijo del Rey Mago, pertenecen a la faceta sentimental. Aquí, Jorge Campos pa-

rece rebelarse contra la injusticia que se ceba en el ser puro. Y en sus finales, aunque no se atreva a llegar a la rosa, apunta a una reparación consoladora. En sus cuentos sentimentales, Jorge Campos parece arrepentido de la indiferencia o de la crueldad a que se vieron arrojadas sus criaturas.

Un cuento, de entre los que componen esta colección, juzgo notablemente inferior. O, precisando más, indigno de figurar junto a sus hermanos. Me refiero al titulado *La revelación del universo.* Prolijo y confuso, el personaje central, el que trata de exponer su idea del universo, no parece tener una idea muy clara de lo que estima el secreto del universo. Podrá objetarse que se trata de un loco; pero un loco, para que sea personaje literario, puede tener una idea basada en un disparate, pero sólidamente edificada a partir del absurdo. Por lo menos, es exigible que diga cosas sorprendentes e ingeniosas. Y, en este caso, no ocurre así. La maestría narradora de Jorge Campos hace tolerable lo que, en otra pluma, no lo hubiera sido.

Mas dentro del género "novela corta" se halla un bello relato poemático titulado *La suerte grande.* Aquí, la peripecia pierde importancia ante el personaje. Son las reacciones de éste, su interpretación del mundo y de los seres que le rodean, el tono de inmensa melancolía y cansancio que le envuelve, el verdadero núcleo de la narración. El personaje es ese múltiple bondadoso de todos sus cuentos, pero más lleno de vida interior, consciente de su limitación para participar en la lucha o para dejarse llevar por la belleza del mundo. *La suerte grande* sería un soberbio guión para película.

He de decir, finalmente, para completar estas notas, algo sobre el estilo de Jorge Campos. Creo que la única clasificación que conviene al estilo de un escritor no es el de "bello" o "descuidado", sino "eficaz" o "inútil". Al fin y al cabo, estilo es decir las cosas de una manera convincente, adecuada al asunto, de manera que las palabras no se queden cortas o vayan más allá que las ideas expuestas. El estilo de Jorge Campos es eficaz. Exteriormente, desligada del tema, se nos aparece su prosa clara, limitada, dinámica, expresando transparentemente la claridad, la limitación y el dinamismo de sus asuntos. No trata de adornar lo que cuenta, sino de dejarlo entrever con toda precisión.

Un peligro puede acechar a este escritor. En honor a la verdad, hay que reconocer que este peligro es, hasta la fecha, un temor basado en intuiciones, no en datos. El peligro es el de que, por prestar al asunto, al argumento, a lo que se puede contar, la importancia que se merece, sea arrastrado algún día a un terreno peligroso:

el de que sus cuentos sean chistes o anécdotas ampliadas. Sería muy largo el enunciar los *porqués* del peligro. Quede en esta ocasión apuntado.

Termino, pues, anunciando un cuentista no nuevo, pero sí revelado ahora con mayor claridad. Mucho es lo que de él podemos esperar, pues mucho es lo que ya nos ha dado. Por huir de la crítica, que es más bien divagación sobre una obra hecha que enjuiciamiento de esa misma obra, creo que he caído en una seca lista de datos exteriores, bajo los que se encierra el alma verdadera de ella. Ha sido ésta una especie de geografía de Jorge Campos, de sus cuentos. Otros vendrán que intenten la interpretación más sutil de ellos.

Porque no dudo que este libro de Jorge Campos ha de tener el número y la calidad de críticos que se merece.

José Hierro.
Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Medinaceli, 4.
MADRID.



VALORES CRISTIANOS Y VIDA PRACTICA

POR

EL CONDE F. DE LA NOE

Si existe un hecho en el que nadie pueda tener hoy evidencia, es este del mundo en desarrollo. Vivimos en la incertidumbre, en la confusión y en la impotencia. Nuestros descubrimientos científicos son considerables, nuestros progresos técnicos son prodigiosos, y, sin embargo, los hombres sufren cada vez más, sea por su condición precaria, sea por su estado de miseria. Hablamos de la solidaridad de los pueblos, y más de la mitad de la población del mundo conoce todavía las afrentas del hambre. Hablamos de "naciones unidas", y nunca las causas de división han sido más numerosas y los riesgos bélicos más grandes.

Lo queramos o no, los tiempos de las medidas a medias y de los compromisos han periclitado. Hace algún tiempo, todavía podíamos refugiarnos en un cómodo *dilettantismo* o en un escepticismo fácil, pensando que no sufriríamos las consecuencias desastrosas de los errores tantas veces tolerados o de las faltas consentidas durante tanto tiempo. Pero hoy sabemos por experiencia propia que los hombres están vinculados por su comunidad de destino en un mundo que, a ritmo acelerado, camina hacia su unidad. Ello nos obliga a considerar hasta qué punto nuestro tiempo ha penetrado en la vida individual, familiar, profesional y social del hombre, para obligarnos a una definición ante un conflicto en el que interviene no sólo la civilización, sino incluso el hombre mismo, en sus libertades, en su dignidad y hasta en su existencia.

Al someter a la reflexión del lector algunas consideraciones acerca del papel fundamental de los valores cristianos en la vida práctica, quiero presentar esta verdad primordial, tan sabida como olvidada o reconocida: que no existe una acción eficaz sin inspiración mística, y que lo temporal y lo espiritual están vinculados necesariamente en toda obra humana llamada a testimoniar su virtud por sus buenas acciones.

Podemos afirmar, e incluso debemos reconocerlo, que los cristianos son, en gran medida, responsables de la trágica situación en que se encuentran los hombres de hoy. Todos, más o menos, hemos acabado por perder confianza en el poder de la eficacia y de la

fuerza de renovación que representan los valores cristianos para reformar la sociedad y transformar al mundo. Hemos tolerado un desdoblamiento de la conciencia, haciendo dos partes independientes de nuestra vida: de un lado, una vida activa estrictamente profesional; de otro, una vida cristiana únicamente personal. De esta forma hemos olvidado la gran ley de la unidad, donde la fe es fundamento y salvaguarda. Nuestra generación no conocerá el drama de la inteligencia si no hemos separado previamente el pensamiento de la acción, lo que es la consecuencia de una mentalidad descristianizada. El resultado de ello consiste en que, para muchos, la religión ha abandonado el campo de lo irreal, o sea que ya no hay nada más concreto y más vivo que el realismo cristiano. La religión no es ni una curiosidad del espíritu ni una satisfacción cordial. Porque la religión es precisamente el vehículo del hombre hacia Dios, y porque expresa la realidad de la vida y manifiesta la realidad de nuestro ser.

Es sintomático comprobar que todos los esfuerzos de la filosofía moderna tienden a reconciliar pensamiento y existencia. Y, en efecto, los hombres no pueden conformarse ya por más tiempo con sufrir un destino implacable, que se les ha impuesto en nombre de una monstruosa fatalidad. El hombre tiene necesidad de creer. La vida demanda y la conciencia exige. La indiferencia y la pasividad no son sino actividades. Ahora se presenta la ocasión en que la fe se imponga, pues expresa la conducta del hombre en una cierta situación, donde éste es contrario a su determinación, puesto que se encuentra personalmente comprometido. No se trata de un hombre de sentido común, resignado en lo sucesivo a vivir en un mundo espiritual roto y disperso, con desdeño de los valores cristianos, predispuesto a la descomposición.

El hombre es un ser moral y social, y no puede disociar su conciencia personal de su vida práctica sin hacer las cosas por sí mismo y sin trabajar en su propia obra. Todas las ideas son estériles si no saben encarnarse. Cada uno de nuestros actos tiene su inspiración, y el mínimo gesto, su significación. Admitir que existen dos campos distintos de la vida (uno que concierne a la vida activa y otro que fuera reservado a la vida interior) significaría admitir simultáneamente la inutilidad del pensamiento y el absurdo de la existencia. La intención en el hombre caracteriza a la acción, y la voluntad imprime en la acción nuestra personalidad. En la vida cotidiana, uno se comporta no según lo que uno dice, ni incluso según lo que uno hace, sino que se comporta según uno es. Antes de actuar, pues, es preciso saber lo que se quiere, y no se puede

querer realmente sino aquello en que se cree. Por tanto, interesa que nuestra creencia sea válida, con el fin de que nos comprometamos en todo instante por una fe decisiva en una empresa sin arrepentimiento.

Nada puede hacerse viable y duradero sin un profundo motivo de creencia. El declivé de la creencia se corresponde con el declive de la sociedad. Tal es el caso del Occidente, que comienza ahora a desvelarse de su torpor despertando a la conciencia de sus errores. Al Occidente le ha fallado la prueba de sus desgracias para comprender el alcance y la gravedad de su dolencia. Tras varios siglos se ha dejado seducir poco a poco por todas las falsas creencias que se le han ofrecido unas tras otras, si bien no le ha quedado al hombre, al término de sus experiencias, sino el regusto amargo del escepticismo. Nada de todo esto puede sorprender ya. El misterio de Dios vivo ha sido sustituído por el mito del infrahombre. Al ideal cristiano se ha preferido la ideología materialista. Hoy en día es preciso reflexionar sobre todos los problemas, el económico y el social, el político y el moral, si queremos no ya seguir subsistiendo como esclavos, sino, más simplemente, seguir viviendo como hombres. Está comprobado, además, que la inteligencia por sí sola no es suficiente, porque el conflicto se ha hecho cuestión en todos los terrenos, incluso en el terreno de nuestra vida cotidiana, de nuestra pena de cada día.

Faltos de una creencia suficiente, sometemos nuestra ignorancia a la presión de ideologías convencionales, que sirven de referencia y de caución al materialismo moderno. Tampoco es sorprendente que pretendamos reducir a nuestras quejas las dificultades que encontramos y a todos los peligros que nos amenazan, de tal modo que tengamos que encontrar en nosotros mismos los mayores motivos para afrontar un mundo que tenemos la misión de salvar. Actuamos como pensamos, y obraremos con tanta mayor eficacia cuanto pensemos con mayor verdad. Asimismo, la verdadera eficacia no se mide por los resultados inmediatos de una victoria efímera. Jamás estaremos más seguros de obrar con eficacia que cuando creamos en lo que hacemos y, sobre todo, si las circunstancias nos obligan. Pascal decía a este respecto: "¡Ah!, si Dios nos diese maestros de su mano, le obedeceríamos de todo corazón. La necesidad y los acontecimientos se presentan infaliblemente."

Las cosas más simples y más ordinarias son las que, por su reiteración, por su continuidad, forman el destino del individuo, como forman también, por retruque, el destino de los pueblos. Enfocada desde el ángulo cristiano, nuestra vida, en su realidad

profunda, presenta, desde luego, prolongaciones insospechables, que atañen a las perspectivas de universalidad. Todo hombre es para Dios un ser único, en el que el valor infinito es irremplazable. ¿Qué podría decirse de uno de nosotros que, a causa de una infidelidad en su cometido cotidiano, fuese responsable personalmente de un gran desorden en el mundo? Y ¿quién se permitirá juzgar lo que concierne a la acción secreta, en la historia del mundo, de un Dios tan atento a los hechos humanos?

Tal y como somos, así es nuestra obra, en la que Dios acepta la intención por manifestar la acción redentora y creativa. Existe una espiritualidad de la acción, porque lo temporal está totalmente bañado de lo espiritual, y nuestro íntimo sufrimiento consiste en tener tan poca conciencia. Nuestra alegría de vivir consiste en la adquisición de esa "aptitud para juzgar de todo y de no ser juzgado por nadie", según escribe San Pablo. Nuestra razón de vivir consiste en hacer que nuestra presencia en el mundo sea simultáneamente una presencia en Dios, y recíprocamente. Vivimos en un mundo donde vemos las grandezas y las miserias, y debemos considerar todo cuanto aquí representa responsabilidad para nosotros, con el fin de disponer de una mayor apertura de espíritu y de corazón.

La sagacidad cristiana es eminentemente imperativa y creadora de la acción, en el sentido de asumidora del hombre total, en cuerpo y alma. Con su potencia de fe y de obra amorosa, el cristianismo no puede realizar, sin embargo, la prueba de su eficacia si los cristianos no se hacen presentes en todo lo temporal. Porque la exigencia cristiana requiere todos los móviles de la conciencia y se extiende a todos los terrenos de la vida. Es conmovedor el mensaje que Pío XII dirigió a los católicos daneses, en número de veintiséis mil solamente entre una población de cinco millones de habitantes. A estos hombres, cuya ínfima minoría parece condenarlos a no poder ejercer aparentemente influencia alguna en su país, el Papa no les brinda directrices para su vida espiritual privada, sino que los compromete a poner en práctica "las doctrinas propuestas por la Iglesia para regir, de forma equitativa y digna del hombre, las cuestiones temporales, económicas, sociales y políticas". Y Pío XII agrega: "Nadie osará reprochar a la Iglesia de haber abandonado estos terrenos, que a ella le incumbe ordenar también. La Iglesia propone un programa global muy realista. Este programa es válido porque, con un sentido pleno de la realidad, reglamenta la vida terrenal del hombre, teniendo en cuenta el único elemento decisivo: su destino eterno."

No tengo ocasión aquí de señalar los diferentes capítulos de este programa, que constituye, en parte, la carta del bien común. De sobra es sabido la forma magistral con que las encíclicas pontificias tratan los problemas del mundo moderno y la pertinencia y oportunidad con que en ellas se plantean las circunstancias reales y se proponen los medios de restaurar la familia, de organizar la profesión y de transformar las instituciones. De León XIII a Pío XII, todo un cuerpo de doctrina social ha sido concebido y explicitado, constituyendo testimonio de la juventud eterna de la Iglesia, siempre presente en el mundo en todas las grandes horas de la Historia. Existe en la actualidad una doctrina social católica, vasta y precisa a la vez. La Humanidad atraviesa actualmente una crisis sin precedentes. Un mundo muere y otro mundo comienza buscando nuevas formas de estructura para el trabajo y para la sociedad. Hemos de tomar conciencia y crear una atmósfera consciente de esta verdad, pues el mundo no podrá ser verdaderamente humano si no se apresta a dar a los valores cristianos, precisados y definidos por la Iglesia, un crédito necesario y una autoridad suficiente.

En nuestra época, los hechos hablan tan alto que los hombres de buena fe, incluso si sus creencias están alteradas, reconocen unánimemente que el cristianismo es para el mundo la única fuerza capaz de constituirse en su salvaguarda, y la única razón viable de mantener su salud. En este sentido, incluso el mal mismo, con su serie de excesos, se presenta como testimonio positivo. Es característico comprobar que el comunismo ateo se ha visto obligado a recurrir a imperativos de la ley moral, ya que invoca pretextos de crimen o de traición para tratar de justificar los condenamientos que pronuncia. Esto prueba que los pueblos, incluso los más reprimidos y los más serviles, son siempre sensibles a argumentos cuyo valor procede de referencias cristianas. Y qué decir de ese materialismo práctico, que se impone por la fuerza y se mantiene por el terror, o aquel que hace de sí mismo su culto, su fe y su mística... Todo ello muestra que los hombres tienen siempre necesidad de creer y de obligarse, y señala hasta qué punto son culpables y responsables esos cristianos que se creen prudentes y avisados y no dan a Dios la importancia que le corresponde en la vida práctica, tanto en la vida profesional como en la vida social y nacional. Cuando Dios es desconocido y traicionado, el hombre, abandonado a sí mismo, se sume en los abismos.

No se reemplaza fácilmente a Dios. Lo vemos claramente hoy al comprobar los efectos perniciosos causados por tantas utopías

nefastas y absurdas, que han conducido todas ellas a quiebras resonantes. La quiebra del materialismo histórico, que prometía el progreso social indefinido y que no fué capaz sino de transformar al hombre en esclavo y el mundo en un campo de concentración. Quiebra de una democracia, que da el espectáculo de su desorden y de su impotencia, porque está fundada sobre el sectarismo de los partidos y sobre el verbalismo de los Parlamentos. Quiebra de una economía basada en la técnica de su superproducción, que muestra que, si bien es experta en organizar la explotación del trabajo, es, sin embargo, funcionalmente incapaz de organizar el cambio de productos y la repartición de las riquezas. Quiebra, en fin, de una política que proclama como derecho la solidaridad internacional; pero que consagra de hecho la supremacía de las naciones poderosas y la hegemonía de las potencias dominantes.

En presencia de los fracasos sucesivos de todos los falsos valores trascendentes que se han revelado como ideologías perniciosas, a las que hay que agregar el racionalismo, el cientificismo y el materialismo, los hombres se han visto obligados a escoger una doctrina común que les sirva como motivo de creencia y de acción. Esta doctrina no puede garantizar su fidelidad y pasar por la prueba de su eficacia si no respeta la libertad individual del hombre y la solidaridad de todos los humanos. Tal es el cristianismo, porque es inseparablemente ley de amor y obra de justicia. Porque cuenta con una potencia trascendente y con un poder de renovación. El sólo es capaz de elevar al hombre por encima de sí mismo, de tal modo que cada hombre esté en situación de conocer y de cumplir su deber de solidaridad. El sólo posee la secreta virtud de poder hacernos aceptar de todo corazón los sacrificios que hemos de brindar al éxito de la justicia social y de la paz internacional. El realismo cristiano, que se atiene a la universalidad de los seres, engloba a toda la historia de la Humanidad y a toda la evolución del orden cósmico. Es decir, que su presencia en el mundo, activa y vigilante, ha previsto desde mucho tiempo antes, preparándolo, el destino de la comunidad humana. Y a nosotros nos pertenece la aceleración de su cumplimiento.

Ha llegado la hora de escoger, ya que los tiempos no son ni de excitaciones ni de pusilanimidad. Aquello que no quisiéramos o no seríamos capaces de aceptar de buen grado, los acontecimientos se encargan de realizarlo sin nosotros y contra nosotros. Es preciso abrir nuestros horizontes políticos en las perspectivas cristianas. Obra inmensa, esfuerzo de largo aliento, que cada nación no tiene la posibilidad de cumplir aisladamente, pero que todo un grupo

de naciones de un mismo continente debe emprender conjuntamente y puede realizar en común. Con y por el cristianismo, los pueblos que tienen una misma fundamentación cultural, y donde las economías son complementarias, poseerán aptitudes preciosas para comprenderse y entenderse, encontrando en el cristianismo todas las razones para su unión y todos los medios para su entendimiento. Tal es precisamente el caso de Europa. El conde Sforza, que no ha estado siempre inspirado en su actitud política, expresó un día una gran verdad, diciendo que "el problema de Europa es esencialmente un problema moral". Y agregaba: "No existen esperanzas de hacer a Europa si nos limitamos a los armamentos militares o a los instrumentos diplomáticos." Esta verdad, hábil para Europa, es igualmente utilizable para todos los continentes. La ciencia económica y el arte político sirven al bien o al mal según el espíritu que los oriente y la voluntad que los anime. Cuando el cuerpo social está desarmado, se camina a la descomposición. Cuando el hombre no vive en Dios, se convierte en inhumano.

Los observadores de nuestro tiempo tienen costumbre de hablar en sus exposiciones de la tragedia del mundo moderno. En realidad, se trata de una tragedia no de pueblos, sino de dirigentes. Es posiblemente cierto que los pueblos tienen los gobiernos que se merecen; pero es mucho más cierto que los gobiernos tienen los pueblos que ellos se merecen. Cuando los negocios del mundo no marchan bien, es bueno cargar la responsabilidad sobre los dirigentes políticos, porque ellos rehusan cotidianamente de darse a sí mismos la excusa de la ignorancia y de la necedad. Si el odio crece en los pueblos privados de libertad, lo cierto es que la responsabilidad corre por entero a cargo de quienes, para asegurar el dominio de un régimen o de una clase, han reducido a estos pueblos a la esclavitud. Pero ¿cuál es la nación que hoy en día no se arriesgue a conocer una forma disfrazada de servidumbre, en nombre de una necesidad económica o de una oportunidad política? Quizá con mayor intensidad en la democracia, el peligro reside en la conducta de esos hombres de Estado que, en su mayor parte, hacen gala todavía de una mentalidad demasiado primitiva, buscando soluciones de fortuna en los imperialismos agresivos o en los nacionalismos periclitados. Es inútil que los hombres se reúnan y que se intercambien ideas si las reuniones internacionales no sirven sino para exasperar las ambiciones, perjudicando los intereses generales más inmediatos y las aspiraciones colectivas más legítimas. El mundo se lamenta de que no existe una sólida doctrina en la U. N. E. S. C. O. y que no se cuenta con una verdadera unión

en las Naciones Unidas. No podemos ignorar que no puede prosperar una auténtica sociedad de naciones si no es previamente una sociedad de espíritus. *Societas nationem:* Santo Tomás de Aquino fué el primero en emplear esta expresión para traducir el ideal de los pueblos cristianos.

Trátese de nuestros problemas personales o de los problemas mundiales, es el mismo espíritu de inspiración divina y de pertenencia cristiana el que siempre ilumina la larga ruta oscura o camino de la Humanidad; porque la misma verdad libera al hombre de su mal y al mundo de sus males.

Para deducir el acontecimiento, las lecciones necesarias y comprender nuestro papel y asumir nuestra tarea, ¿será necesario convertirnos en víctimas propiciatorias del materialismo por no haber sido a tiempo testimonios resueltos del cristianismo? Antes de ser martirizado, un misionero chino pudo decir: "Estoy agradecido al comunismo porque ha sacudido mi indolencia." Esta frase, en su trágica simplicidad, tiene el valor de una enseñanza y la virtud de su ejemplo.

En un tiempo en que ya nada tenemos que arriesgar, ya que no poseemos nada que no nos haya sido amenazado o de alguna forma comprometido, la sola posibilidad de salvarlo todo, en lo temporal, reside en poner en práctica los valores cristianos, sin cuya instauración el mundo en que vivimos se hará a la larga irrespirable e inhabitable. Conocemos todas las resistencias que una opinión pública corrompida por las propagandas puede oponer a la verdad en que nos manifestamos. Pero sabemos también que la salud procede siempre de la minoría, porque, junto a las contradicciones y a las pruebas, la victoria se le presenta a los hombres que nunca han dudado de la justicia de su causa y de la eficacia de su acción, porque ellos no han dudado jamás de Dios.

François de la Noë.
19 Rue Massenet
PARÍS, 16.

LA NOVELA MEXICANA DE LA REVOLUCION

POR

JAIME DELGADO

Se trata de hacer una valoración conjunta de la novelística mexicana revolucionaria que sitúe a ésta en el lugar que le corresponde dentro de la literatura general de aquel país. En este sentido, conviene recordar que la Revolución Mexicana implica una honda transformación del ser nacional de México, transformación que denuncia, ante todo, una pugna por hallar una expresión mexicana auténtica. Este principio inicial se alcanza mediante el movimiento revolucionario, que modela a escritores y artistas y les impele a cultivar lo vernáculo y a enfrentarse con su propia realidad, libremente y sin la tiranía de la moda cultural extranjera —francesa principalmente—que había dominado durante la época porfiriana. Así, a partir de entonces, puede observarse un interesante fenómeno, que consiste en la reivindicación de la herencia indígena, por una parte, y de la herencia española, por la otra, que componen el ser mestizo de México y que ha permitido el desarrollo de una cultura mexicana original, cuyos frutos son ya numerosos y superan, en cualquier caso, a los conseguidos antes de la Revolución.

Se produce, en definitiva, un hecho semejante, pero de signo distinto, al que tuvo lugar con el gobierno de Porfirio Díaz. Si éste—como señala José Luis Martínez—fué la base de sustentación del Modernismo, la Revolución Mexicana es el apoyo del período literario contemporáneo de México. Ahora, sin embargo, las relaciones entre lo político y lo literario han perdido la nota de totalidad que tenían en el siglo XIX, porque si la Revolución y sus consecuencias han dominado y conformado el tono de la vida mexicana, no han tenido, en cambio, una influencia total en las Letras. "De hecho—escribe Martínez—, parece registrarse en este período una oscilación irregular entre promociones fuertemente ligadas a lo político y social, y promociones voluntariamente alejadas de los negocios públicos, y sólo recientemente se ha intentado conciliar unos y otros intereses en obras que, sin estar desvinculadas de su tiempo, no pierdan por ello su carácter y sus exigencias literarias."

Pero el nuevo movimiento cultural que produce la Revolución tiene, en realidad, su base fundamental en la obra del Ateneo de la Juventud o Ateneo de México, como se le llamó en seguida. Coincidiendo, en efecto, con el comienzo de la lucha, en 1910 se verifican tres acontecimientos importantes: la fundación, por Justo Sierra, de la Universidad Nacional; las conferencias de Antonio Caso, que marcan la liquidación del Positivismo, y la constitución del citado Ateneo de la Juventud. El programa cultural de este organismo contenía un amplio repertorio de intereses y un claro propósito moral, que han sido sintetizados por José Luis Martínez de este modo: "interés por el conocimiento y estudio de la cultura mexicana, en primer lugar; interés por las literaturas española e inglesa y por la cultura clásica—además de la francesa, ya atendida desde el Romanticismo—; interés por los nuevos métodos críticos para el examen de las obras literarias y filosóficas; interés por el pensamiento universal, que podía mostrarnos la propia medida y calidad de nuestro espíritu; interés por la integración de la disciplina cultivada, en el cuadro general de las disciplinas del espíritu." En cuanto al propósito moral, el mismo crítico literario lo fija en el de "emprender toda labor cultural con una austeridad que pudo haber faltado en la generación inmediata anterior".

Hay, pues—como señala Manuel Pedro González—, un espíritu, una forma y unos temas vernáculos, acoplados a una técnica importada e incorporada ya, con fisonomía y caracteres propios, a la cultura occidental. Este es un primer éxito que cabe anotar al acervo de la Revolución Mexicana, porque fué este movimiento quien dió el impulso y la norma a los hombres que de él nacieron. Por eso el citado crítico ha podido decir que "haciendo a un lado los prejuicios clasistas, el desdén por el indio y el mestizo, y el complejo de inferioridad que la realidad étnica y social desarrolló sn la generación porfiriana, los intelectuales de hoy exploran y exaltan todos los valores y posibilidades estéticas que México atesora en su infinita variedad de componentes y de matices".

Por otra parte, ante la novela de la Revolución nos encontramos con el primer género literario mexicano que ha trascendido amplia y triunfalmente las fronteras de su país. La traducción de las obras representativas de este grupo a varios idiomas extranjeros, a lenguas ignoradas antes por el resto de la literatura mexicana—como escribe José Luis Martínez—, es un claro índice expresivo de esa favorable acogida. De este modo, la novela de la Revolución ha ensanchado considerablemente por el mundo el conocimiento de

México y, de paso, el de su gesta revolucionaria. Claro es que tal novela ha difundido una imagen parcial del mexicano y de los mexicanos, una imagen "violeta y pintoresca"—en frase de Martínez—; pero esa perspectiva ha permitido, a pesar de todo, que países tan refractarios a lo americano, en general, como los europeos, comiencen a interesarse por las formas sociales, políticas y culturales, por las formas de vida, en fin, del pueblo mexicano.

Estos son, ciertamente, indudables valores de la novela mexicana de la Revolución, y con arreglo a ellos ésta lograría ya un juicio valorativo favorable. Pero en el balance que se está intentando, quedan aún por justificar otros méritos de mayor fondo y más amplia envergadura, ya que fijar el valor conjunto de la novela revolucionaria equivale—como acertadamente piensa Morton—a valorar toda la novelística mexicana de los últimos cuarenta años. Tarea tan desmesurada se realizará aquí, en consecuencia, analizando, sucesivamente—igual que hace Morton—, los tres órdenes de valores fundamentales que tal género encierra; a saber: el valor social, el valor literario y el valor histórico.

EL VALOR SOCIAL

Siguiendo a Morton, fijaremos en cuatro elementos fundamentales los comprendidos dentro del valor social de la novela de la Revolución: el sentido humano de la vida mexicana, el concepto de lo mexicano, el retrato del mexicano y la opinión particular de los distintos escritores sobre la Revolución. En el primer aspecto, la novelística revolucionaria hace aparecer, como protagonista, al mexicano. Es el mismo fenómeno que puede observarse en la Pintura, donde un Orozco, por ejemplo, inmortaliza al pueblo de México. Pero no sólo a los hombres individualmente, sino también en su manera de vivir y, sobre todo, en masa y fijando especialmente la atención en los problemas sociales y en la urgente necesidad de remediarlos. Por eso ha podido decir José Luis Martínez que las novelas de este género significan "un llamado a tierra y a la justicia social". "Con la novela de la Revolución—agrega—, se volvieron los ojos hacia los campos, poblados y rancherías; se describieron los broncos caracteres de los campesinos armados y dueños de vidas y haciendas; se pintó la cruel y garbosa galería de nuestras soldaderas; se satirizaron los favores y humillaciones de los poderosos en desgracia, y se regó por el mundo esa imagen violenta y pinto-

resca de nuestra vida con un éxito pocas veces igualado en la historia de nuestras letras."

Es, pues, fundamentalmente, el pueblo mexicano en conjunto y su manera de vivir lo que se retrata en las novelas. Pero también hay en ellas mucha atención puesta en los individuos aislados, en los personajes o héroes de la gesta. Estos son, desde luego, héroes mexicanos por su raza, sus costumbres y su psicología, pero héroes individuales; unos históricos—como Villa, Tiburcio Maya, Zapata—, otros imaginados—el Demetrio Macías, de Azuela, por ejemplo—, y otros, en fin, típicos o ejemplares de un grupo, de una clase social o de una virtud o un conjunto de virtudes, o también de la falta de ellas. Así, aparecen, junto al político, el general o el cabecilla, el "pelado", el bandolero, el humilde campesino o el obrero, y las clases sociales que ellos forman, sobre todo las más bajas, aunque no dejen de aparecer, en muchas obras, las clases medias provincianas y las burguesas.

La novela de la Revolución muestra, en consecuencia, un sentido humano de la vida mexicana. Ahora bien: la preocupación fundamental de los autores se centra en torno a los personajes y los acontecimientos, más que en torno a las ideas que los mueven y los producen. Se retrata, así, al mexicano, como individuo y como pueblo, y se describen sus virtudes y sus vicios a través de su comportamiento, a través de los actos que realiza, a través de su conducta. Y no será sino hasta el momento subsiguiente cuando empiece a advertirse en el panorama literario, coexistiendo con la típica novela de la Revolución, una literatura de contenido social, en la que los géneros—ya sea novela, poesía o teatro—se convierten en manifiestos políticos y se ocupan, en vez de con hechos, con ideas. Los novelistas, entonces, agotados ya los heroísmos y hazañas guerreros, cambiarán—como dice Martínez—"la mitología de la lucha armada por las grises ideas que la habían determinado".

¿Y qué es *lo mexicano* en la novela de la Revolución? Morton, preguntándose lo mismo, responde con esta palabra: una esperanza. Una esperanza—explica—, porque los escritores, que pintan las lacras, las fallas y los defectos de lo mexicano, y que las pintan con los más oscuros tonos, no pierden la esperanza de que su pintura contribuya a la desaparición de esos defectos. En mi concepto, sin embargo, lo mexicano en la novela revolucionaria es eso y algo más que eso. Es, ante todo, una realidad viva, palpitante. Lo mexicano es, junto con los personajes y sus modos de vida, sus vicios y virtudes, el ambiente, el paisaje, el estilo, la forma y el espíritu, en

fin, que da tono general y común a estas obras y que hace de ellas, precisamente, otros tantos inapreciables documentos sociales.

La Revolución, por último, es, para los escritores que la novelan, un desencanto, una desilusión, que llega a degenerar, en varios de ellos, en completo escepticismo. Quizá este sentimiento sea, ante todo, resultado de la ilimitada confianza, del entusiasmo acumulado y la esperanza puesta en las benéficas consecuencias que iba a tener, según se pensaba, el movimiento. Este es el espíritu que —como recuerda Morton—José Rubén Romero pone en boca de su personaje Julián Osorio para hacerle decir: "Cuando triunfe la Revolución, la vida de los campesinos habrá de cambiar. ¡Infelices frailes descalzos, sin hábito y sin haber hecho voto de pobreza! Pero el esfuerzo de nuestras luchas será para que ellos coman a saciarse, vistan como las gentes y tengan libertad de amar, de reír o de llorar, como les venga en gana. Nuestra revolución será el molde de otra estructura social. Ya no más caciques, no más camarillas explotadoras, ni protegidos oficiales, ni diputados que se emparen en el fuero para saldar odios antiguos. Los hijos de los Presidentes ya no serán gobernadores, ni contratistas de obras públicas. El voto será respetado y gobernará quien el pueblo designe. ¿Del Norte? ¿Del Sur? Poco importa que sea católico, mahometano o protestante, con tal de que el pueblo lo elija y no surja de una pandilla de farsantes convenencieros. ¡Ah!, nuestra revolución tendrá que ser ejemplo de revoluciones. ¡Ha costado tantas vidas humildes y crédulas! ¡Ha corrido ya tanta sangre! Que no resulte, pues, desvarío de un pobre lugareño ilusionado."

Estas líneas, transidas de optimismo, podrían ir firmadas, igual que por Romero, por Azuela, López y Fuentes, Martín Luis Guzmán u otro cualquiera de los novelistas de la Revolución, porque todos expresan esa esperanza en los ideales revolucionarios. Sin embargo, el sentir cambia pronto, y a esta euforia primera sucede un creciente desaliento, que invade también las páginas de todos los escritores, casi siempre en forma de acerba crítica de los Gobiernos y de sátira mordaz de los políticos. Pero, en cualquier caso, la novela de la Revolución cumple su cometido de documento social de primer orden.

EL VALOR LITERARIO

De lo dicho hace un momento debe desprenderse, por de pronto, que los novelistas del género revolucionario se preocupan, ante todo, de presentar al lector la vida real y su acontecer tal como su-

cedió. Esta preocupación por el fondo de la novela, por su contenido, sus temas y su ambiente, determina, como es fácilmente adivinable, un correlativo descuido de la forma. El seguro mentir de las estrellas, por bello y sugestivo que sea o que pueda parecer, no interesa para nada a estos escritores, a quienes importa, sobre todo, el hecho real y concreto, lo que se ve y se palpa, la verdad comprobable y comprobada. Azuela, por ejemplo, dirá, comentando a Fernández de Lizardi, que es preferible la verdad al verso, y las pestilentes atarjeas a las "serpientes cristalinas que se vuelven y revuelven deliciosamente".

Los novelistas de la Revolución no siguen, pues, las ideas de José Ortega y Gasset cuando dice—en *La deshumanización del Arte*—que la obra artística "vive más de su forma que de su material y debe la gracia esencial que de ella emana, a su estructura, a su organismo". Ahora bien: esta afirmación no debe ser interpretada en el sentido de una absoluta falta de contenido estético en las novelas de este género. Porque una cosa es que en éstas prime el fondo sobre la forma, y otra muy distinta que carezcan por completo de valores literarios. Recuérdese, a este respecto, el estilo de Martín Luis Guzmán o de Agustín Yáñez y se verá, por muy excepcionales que se tenga a estos dos literatos, que en la novela de la Revolución cabe también distinguir algunos méritos puramente artísticos. ¿Cuáles son ellos?

Procedamos con orden. Y digamos, ante todo, que la primera característica que puede observarse en estas novelas se refiere a su tamaño. Sin necesidad de leerlas se comprobará, en efecto, que la monumentalidad y extensión que caracterizaba al género novelístico de la época anterior ha desaparecido. Vendida al peso, la más rica biblioteca en novelas de la Revolución no produciría apenas nada, aun poniendo oro en el otro platillo de la balanza. La hipérbole quiere decir, como es claro, que el tamaño físico de los volúmenes ha experimentado una notable reducción. Hay excepciones, cierto, pero son escasísimas. Sólo Martín Luis Guzmán y Vasconcelos, y Magdaleno y Yáñez—éstos en una sola obra de sus respectivas producciones—sobrepasan en sus novelas las doscientas cincuenta o trescientas páginas de formato más bien pequeño.

Esta conclusión es hija, fundamentalmente, del estilo empleado en las narraciones. Estas se hacen ahora—para decirlo con Manuel Pedro González—escuetas, esquemáticas y de ritmo acelerado. De este modo, los escritores prescinden de todo lo superfluo que estorbe al desarrollo rápido de la trama y que distraiga del objetivo esencial de ésta. Los capítulos son, en consecuencia, breves;

no hay retórica, ni largas descripciones paisajistas, ni digresiones psicológicas, ni complicados enredos. Así se ve, sin ir más lejos, en la obra azuelana, cuyo autor—que inicia el nuevo género literario— no desarrolla por completo el carácter y las posibilidades de sus personajes; y esta característica podría anotarse también en otros autores. De ahí el que, a veces, aquéllos parezcan inacabados o como suspendidos y vagabundos en el aire. Esto podrá, evidentemente, devenir un defecto si es llevado a sus últimas consecuencias. Pero, en general, este constreñimiento, esta economía de elementos, redunda en beneficio del género, que se ve descargado, así, de inútiles y cansados detallismos.

Se rompe, pues, con el concepto clásico de la novela y sólo se concibe ésta como una "recreación de la realidad social", que dice Manuel P. González. La imaginación del autor, en consecuencia, trabaja poco y apenas tiene ocasión ni lugar para explayarse. Se prescinde del enredo amoroso y de la mujer—excepción hecha de Agustín Vera y Francisco Rojas González— y de todo el escenario montado a su alrededor; se suprime la exaltación del héroe o protagonista y sólo se atiende, en fin, a la realidad histórica, cuya copia se vierte en un lenguaje rudo, descuidado, sencillo, directo y, sobre todo, veraz y realista. Esto explica que el campesino hable como campesino, el indio como indio y el señorito como señorito, sin mixtificaciones de ningún linaje.

Esta última afirmación lleva de la mano a exponer otro indudable mérito de la novela de la Revolución: su valor filológico, en el que esta novelística adquiere nuevamente calidad de documento científico. Porque la novela de la Revolución reproduce fielmente el riquísimo popularismo lingüístico de México. Mariano Azuela, Gregorio López y Fuentes, Jorge Ferretis y Mauricio Magdaleno son, en este punto, consumados maestros, pero no los únicos. Así se explica que en muchas de sus obras aparezcan frecuentemente notas al calce, explicativas de los términos empleados en el texto, y que al final de *Milpa, potrero y monte*, por ejemplo, se estampe todo un vocabulario de voces regionales. También en esto, como en todo, hay excepciones; las más señeras, quizá, las constituyen Agustín Yáñez y Martín Luis Guzmán, cuyo lenguaje literario llega a ser, en contra de la regla general, un elemento importante de sus novelas.

No se trata, pues, contra lo que Morton cree, de un "estilo sin estilo" en el género novelístico revolucionario. Lo que ocurre es que éste ha creado su propio estilo, cortante, breve, directo y realista, en consonancia y armonía con la brevedad y rapidez argumentales.

Este dinamismo y esta parquedad llegan, a veces, por otra parte, a sus últimos extremos, hasta el punto de desaparecer por completo, en algunas novelas, toda trama. El caso de Azuela puede servir perfectamente para ilustrar esta afirmación. El hace, en efecto, de muchas de sus novelas tan sólo escenas y cuadros revolucionarios, sin preocupación alguna por la lógica interna del desarrollo argumental, y olvidando, en ocasiones, incluso la cronología de los hechos y hasta los hechos mismos ya narrados. ¿Se debe esta deficiencia al concepto novelístico de los escritores o más bien a su incapacidad? En cualquier caso, ahí está el hecho, que quizá pueda explicarse—como lo hace Morton—por la mayor facilidad o espontaneidad del artista mexicano para expresar el detalle que le impresiona, que el desarrollo mismo de ese detalle.

Pero este defecto señalado en la trama encuentra mejor explicación en lo que Manuel Pedro González llama "el desdichado maridaje del género novela con el periodismo mexicano". Tal coyunda había podido ser señalada ya antes de aparecer la novela de la Revolución, pero con ésta se acentúa mucho más. Se puede observar, en efecto, que la mayor parte de los novelistas mexicanos de la Revolución comparten la creación novelística con el periodismo. Pues bien: el criterio periodístico se impone con mucha frecuencia en los autores, quienes conciben y redactan sus novelas con iguales despreocupación e improvisación con que escriben artículos o crónicas en la prensa diaria. Es algo así como si fiaran demasiado al dinamismo, atracción y vigor del hecho que relatan la calidad estética de sus obras, pensando que éstos podrán salvarse, como productos de arte, tan sólo por su contenido histórico y social.

Y no se equivocan, en efecto, más que en parte. Porque si su fantasía se limita a copiar la realidad, y su trabajo a describirla como se ofrece a los ojos, esa realidad es lo suficientemente trágica como para dar a las novelas un nuevo elemento importante: el dramatismo. Un dramatismo, en este caso, sin desmelenamientos, sin adulteraciones, sin truculencia, carente por completo de ese matiz melodrámatico tan del gusto del peor romanticismo. La novela de la Revolución es también, en este sentido—lo ha dicho Manuel Pedro González—, antirromántica por definición.

He aquí, en conclusión, las notas más salientes que permiten hacer una valoración exacta, desde el punto de vista literario, de la novela de la Revolución. De virtudes y defectos, de valores positivos y negativos, consta este juicio o balance, cuyo saldo final es, sin duda, favorable. Y esto es así—otros méritos aparte—, porque este

género ha cumplido el fundamental servicio de crear la novela mexicana contemporánea, es decir, la primera novela mexicana propiamente nacional.

EL VALOR HISTÓRICO

No sonará a nuevo, sin duda, porque se ha dicho aquí varias veves, y no importa repetirlo una más: la novela de la Revolución se caracteriza, en una de sus líneas esenciales, por retratar o calcar fielmente la realidad. Esta realidad, como es claro, no es otra que la realidad histórica. De ella nace la novela y en ella se encuentra, junto a una de sus mejores cualidades, una de sus servidumbres más tiránicas. Porque ya se ha observado también que los escritores de este género olvidan casi por completo su fantasía creadora, arrumban su imaginación en los más ocultos desvanes de su espíritu y usan de su talento, más que en crear, en recrear los acontecimientos, sin apartarse un punto de la fidelidad al hecho histórico.

Esta característica constituye, ciertamente, una limitación del género novelístico revolucionario. Los escritores, en efecto, al sujetarse a la Historia, automutilan sus alas para más altos vuelos imaginativos y no pueden captar, por tanto, el hecho histórico de un modo artístico, a la manera como lo hace, por ejemplo, un Valle-Inclán. Pero no hay mal que por bien no venga, podrá decir el historiador gozosamente. Porque si toda literatura puede y debe aprovecharse como fuente de la investigación histórica—incluída, desde luego, la literatura hecha con pura anécdota—, la novela mexicana de la Revolución es de suyo un acervo documental inestimable para historiar válidamente aquel acontecimiento. ¿Ejemplos de ello? Muchos; tantos que sería preciso reproducir la lista de las obras pertenecientes a este género. Recordemos, sin embargo, algunas de las más salientes a este respecto.

En la producción azuelana bastará con el caso de *Las tribulaciones de una familia decente*, donde su autor presenta un cuadro fidelísimo y exacto de la época, hasta el punto de que Morton ha podido entretenerse en comparar esta novela con el estudio de Ramírez Plancarte, titulado *La ciudad de México durante la Revolución Constitucionalista*, y concluir que ambas obras se complementan e incluso que en la de Azuela se revela el sentir y el pensar de los ciudadanos durante el período que va de 1914 a 1920. Lo mismo o parecido sucede con José Rubén Romero y, en mayor escala aún, con Martín Luis Guzmán y Rafael F. Muñoz. En la novela de este últi-

mo, *¡Vámonos con Pancho Villa!*, se hallan noticias y datos acerca de este guerrillero que no pueden encontrarse en ningún otro libro, exceptuadas tan sólo, quizá, las *Memorias de Pancho Villa*, de Guzmán. Pero, además, esa misma novela es fuente muy importante para el estudio de las costumbres en la época armada de la Revolución y contiene detalladísimas descripciones de batallas, como la del asalto a Gómez Palacio y la de La Pila, por ejemplo. ¿Y qué decir, en este aspecto, de las obras de los dos novelistas militares, Francisco L. Urquizo y Manuel W. González?

Pero el caso más típico de esta calidad histórica de la novela revolucionaria lo constituye, sin duda, *El águila y la serpiente*, de Martín Luis Guzmán. Esta obra es, en efecto, la más completa crónica de la Revolución en los años que su argumento abarca. En ella, por otra parte, está guardada, como en un museo escrito, la mejor galería de retratos literarios que de los personajes del movimiento conservamos. Y, para una época posterior, ahí esta *La sombra del caudillo*, donde sólo uno, entre los muchos y diversos que presenta, es personaje de ficción.

Como fuente histórica es, en consecuencia, fundamental e imprescindible la novela de la Revolución. Y parece interesante, en este punto, observar un hecho en el que creo que no se ha reparado nunca antes de ahora. Se da el caso de que las novelas son textos históricos, y los textos de historia se hacen, en cierto modo, como novelas. El ejemplo que va a ilustrar esta afirmación puede ser valioso por la calidad del libro que va a citarse. Se trata de la *Historia política de la Revolución*, de Miguel Alessio Robles, obra concebida y redactada a la manera de una narración novelesca, no sólo porque en ella, como en algunos textos clásicos, se haga hablar a los personajes históricos, o porque el autor—testigo de casi todos los hechos que relata—reproduzca las palabras que le dijeron y las conversaciones que mantuvo con algunos de los protagonistas, sino porque en su texto aparecen de vez en vez, entre escuetos y descarnados datos, párrafos como éste: "Todas las tardes, antes de que se ocultara el sol, salíamos con el general Diéguez, con Aarón Sáenz, con Martín Luis Guzmán, con Carlos Robinson y con Lorenzo Muñoz a recorrer los hermosos alrededores de Culiacán, con sus huertas floridas en pleno invierno, y que tanto me recordaban las huertas fragantes en verano de mi Saltillo, olorosas a pomas y a albahaca. Charlábamos de nuestros proyectos para hacer de México una patria ilustre; charlábamos de bloques de blanco mármol, sobre los cuales se levantaría, serena y majestuosa, la estatua de la justicia para que esplendiera eternamente,

como la lanza de oro de la Atenea de la Acrópolis en las noches diáfanas del Atica; charlábamos de nuestros sueños, porque entonces todavía soñábamos, como dice Paul Valéry, con los ojos abiertos, para revestir a cada funcionario público con el albo e inmaculado ropaje de la austeridad y de la moralidad, y que descendieran de sus puestos, como muchos de los virreyes, con la conciencia limpia y el corazón entero. Por una includible asociación de las ideas, se agolpaban en mi mente los recuerdos de mi noble tierra natal y anhelaba ardientemente que las fuerzas de don Pablo González rescataran al Saltillo del dominio de los soldados del general Victoriano Huerta para irme a vivir allí, al lado de mis padres, mientras el Ejército constitucionalista ocupaba la Capital de la República."

¿Podría, acaso, ser tildado con justicia de ignorante quien atribuyese este texto a una novela de la Revolución en vez de a un manual de su historia? Porque obsérvese que en las líneas transcritas hay, además del dato histórico, aquel mismo enfoque optimista y esperanzado de la Revolución que fué señalado antes en los novelistas. ¿Dónde acaba, pues, la novela y dónde empieza la historia? Este es, en definitiva, el problema que plantean las producciones literarias del género que analizamos.

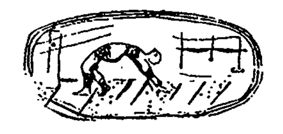
Pero hora es ya de indagar las causas de esa ausencia de imaginación creadora, de ese apego estricto a la realidad histórica, que demuestran las novelas de la Revolución. ¿Cómo explicar, pues, estos hechos? Una razón viene en seguida a la mente: al novelista —ha escrito Manuel Pedro González— le basta con copiar fielmente la realidad histórica revolucionaria para hacer una obra de sumo interés. "El dinamismo de la Revolución—añade—, su aspiración redentora, la vigorosa personalidad de sus líderes, la truculencia y el horror de sus conflictos internos y de sus acciones militares son tales, que el novelista no ha menester de gran capacidad inventiva para escribir obras entretenidas."

Esta explicación, empero, si convincente, no basta todavía para razonar el hecho que tratamos de comprender. Y hay, en efecto, otra causa explicativa: la falta de perspectiva histórica con que los novelistas escriben. De ellos, unos cuantos—Azuela, Vasconcelos, Guzmán—fueron actores en la escena revolucionaria; otros, más jóvenes, la vivieron casi directamente o sufrieron de lleno el impacto directo de sus consecuencias; otros, por fin, alcanzaron a conocerla como espectadores en las últimas filas y también sintieron su influencia. De ahí, en definitiva, que casi todos narren la Revolución con un realismo impersonal y con absoluta objetividad en el

relato de los hechos que presenciaron o cuyos ramalazos les tocó sufrir.

De ahí, pues, el mérito documental de esta novela y de ahí también sus limitaciones y el origen de uno de sus defectos, a saber: el excesivo costumbrismo. Nada de esto, sin embargo, puede mermar el valor histórico del género, a cuyos productos hay que seguir acudiendo como a las mejores fuentes, mientras no se escriba la amplia, crítica y fiel historia de la Revolución Mexicana.

Jaime Delgado.
Almagro, 10.
MADRID.



SOBRE LA RESPONSABILIDAD POLITICA DEL CRISTIANO

POR

MANUEL ALONSO GARCIA

A Pedro Laín Entralgo.

El cristiano tiene, frente al mundo, un deber: deber de testimonio, deber de presencia. Testimonio y presencia guardan, y envuelven, dos modos significativos de enraizarse en una estructura y mantener viva una creencia, acertando en todo momento con la pureza de una actitud y respondiendo a las exigencias del credo que se profesa. Huir de ambas realidades, para escapar a la verdad de un mandato que nace de nuestra misma razón de ser, quiere decir o cobardía o ausencia de claro entendimiento. El Cristianismo está por encima de lo temporal; pero los cristianos no podemos desentendernos de cuantas derivaciones, para lo espiritual, nazcan de la actividad de la comunidad terrena y de sus hombres. La acción política está sujeta a normas y límites morales; pero su alcance, en cuanto que depende, en último término, de la voluntad humana, puede sobrepasar esas barreras y convertirse en una acción inmoral. Las desviaciones son, en este aspecto, numerosas. Y la variedad y el ejemplo que ofrecen veinte siglos de historia evidencian hasta qué punto cabe pecar por carta de más o por carta de menos, por olvido, en uno y otro caso, de la necesaria sujeción de la política a más elevados principios, es decir, a postulados éticos. Sin este reconocimiento previo resultará difícil, por no decir imposible, el entendimiento de la postura del cristiano ante la vida política; aspecto éste que le llega mucho más cerca de lo que una doctrina de interesado puritanismo ha creído aconsejable. Con lo cual—y con cuyo triunfo—no se ha conseguido sino retrasar en un siglo—o en siglo y medio—la toma de posición del Catolicismo, del cristiano, ante determinados acontecimientos. De la defensiva se comienza a pasar entonces a la ofensiva; mas siempre con el tremendo *handicap* que supone un lapso perdido en reclusiones timoratas y aspavientos farisaicos, y lo suficientemente amplio—e intenso en su ausencia, por la misma intensidad de las transformaciones a que la Humanidad se ha visto sujeta durante

dicho período—como para tener que correr hoy el doble de lo que, en la misma jornada, han de avanzar otros, con los consiguientes peligros de desviación por precipitación o de desaliento por fatiga. No obstante, el problema de la responsabilidad política del cristiano—de ti, lector, y de mí, no del Cristianismo—está ahí. Y, frente a él, todos cuantos llevamos ese título tenemos algo que hacer; desde luego, muchísimo más que hacer que decir. Porque aquí nada se arregla con las palabras, aunque éstas puedan contribuir a la preparación del terreno, que no es poco. Pero sin olvidar que las directrices nos están dadas y que el camino nos ha sido marcado. Lo que sucede, con mucha frecuencia, es que encontramos singularmente cómodo el ampararnos en una ausencia de dirección, en una supuesta ausencia mejor, que sirve, en nuestro ánimo, para otorgarnos una aparente—sólo aparente, no real—justificación. Y, claro está, con ello la responsabilidad diaria y concreta se diluye, se pierde.

Hablar de responsabilidad política del cristiano exige, indudablemente, el establecimiento de algunas precisiones con carácter previo. Máxime si se tiene en cuenta que la reflexión en este terreno se presta al equívoco y a la fácil desviación.

Responsabilidad y política son dos términos en cuya conjunción no hay adjetivo ni sustantivo: los dos son igualmente esenciales. Más bien puede escribirse responsabilidad en lo político (en la política, en el terreno político). Responsabilidad es más que compromiso, en cuanto que éste abarca un aspecto interior también, ciertamente; pero sin llegar a plantear el problema—como hace la responsabilidad—del deber, que nace de una condición antes que de una voluntaria asunción de funciones. Quiero hacer resaltar de manera especial este sentido, porque me parece esencial. Mientras el compromiso entraña voluntariedad del que se compromete, y alcanza hasta el límite del compromiso, sin que tenga por qué ir más allá ni haya de quedarse tampoco a medio camino, la responsabilidad existe independientemente del querer o no querer del responsable. "Se es" responsable; "se adquiere", en cambio, un compromiso. La diferencia nos parece bien clara. Y, con ella, la concepción misma de la responsabilidad, que para nosotros significa deber, que nace en función de una condición que se ostenta, de una situación que se posee y de unas circunstancias que existen. La categoría del deber que a la responsabilidad corresponde centra el problema en su motivación básica, toda vez que el deber conlleva una prestación exigible; la condición encierra el vínculo de unión entre responsabilidad y el porqué de la misma, o, mejor aún, entre

el deber que la responsabilidad comporta y el porqué recae ese deber precisamente sobre un individuo concreto; la situación supone, en todo caso, la medida de esa responsabilidad y el grado de su obligatoriedad; por último, las circunstancias sirven para fijar claramente el contorno del mismo deber, nacido para quien cuenta con la responsabilidad en cuestión.

Pero es que aquí se trata de una responsabilidad política, en lo político. Y de una responsabilidad del cristiano. Aquello nos coloca ante los caracteres específicos de esta responsabilidad, por cuanto lo político integra, en el mundo temporal de no pocos, una dimensión de primordial significación y de extraordinarios y decisivos alcances. Esto—el ser responsabilidad del cristiano—acentúa más si cabe el grado de intensidad de esa vinculación o lazo entre el deber que la responsabilidad implica y la necesaria respuesta a ese deber, que la condición personal establece. Acentuación que, en este caso—y he aquí su peculiaridad—, puede convertir en problema de conciencia lo que inicialmente sólo presenta un aspecto de libre adscripción. Y ello habida cuenta de los valores que una responsabilidad cristiana puede salvar o de los que una irresponsabilidad política del cristiano puede negar, por abandono o anulación.

Conviene, asimismo, precisar que responsabilidad política no es, en modo alguno—ni puede serlo—, responsabilidad para con el Estado o dentro de un Estado sustentador de una determinada orientación o régimen políticos. El Estado—no es nada nuevo—ha de servir a la sociedad. Y, por su mismo sentido sustantivo, lo estatal *no entraña forzosamente exigencia de dedicación* en las personas. Un régimen político, una ideología, encarnados por un Estado, exigen, por parte del cristiano, una actitud. Pero cuidando de no olvidar que la responsabilidad de éste, en lo político, antecede a cualquier forma política o a toda significación del Estado de que se trate. No es que la condición de cristiano—con una misión espiritual, que, jerárquicamente, ha de sobreponerse a toda otra posible consideración—haya de confundirse con la de ciudadano o con la de hombre responsabilizado en las tareas públicas. Antes bien, hay que llamar la atención sobradamente sobre el hecho de que el vivir cristiano, el ser cristiano, obligan a adoptar una determinada postura y, antes ya, a definir, asumiéndolas, un conjunto de obligaciones en relación con la vida política. En el bien entendido de que esa responsabilidad está más allá del puro y simple compromiso—ya lo hemos dicho más arriba—, escapa a la simple vinculación respecto de la dirección política impuesta

por un Estado en concreto, y desborda también los límites, estrechos por esencia, de una estimación nacionalista o escuetamente cívica del problema. La raíz social y humana de la responsabilidad política del cristiano—y, aún más, teológica—sitúa el problema más allá del plano jurídico o estrictamente político.

SIGNIFICACIÓN DE LA VIDA DEL CRISTIANO

Andan muy de moda, en nuestros días, con referencia al problema de la actitud temporal del cristiano, los conceptos de encarnación y trascendencia, queriendo significar con ello dos sentidos diferentes o dos modos distintos de entender aquélla. Según uno u otro, la postura de encarnación correspondería a la manera de entendimiento que fija más su fundamento en la dimensión terrena por un afán apostólico, y que lleva al cristiano a "encarnarse" en las estructuras temporales, con el fin—eso sí—de ganarlas para Cristo; la postura trascendente olvidaría ese extremo de encarnación para tener en cuenta únicamente el sentido eterno del Evangelio.

El dilema, como fácilmente puede advertirse, es de todo punto artificial. Ni sólo encarnación, ni trascendencia sin más, sino encarnación trascendente o trascendencia encarnada. Los dos órdenes de naturaleza y gracia corresponden, respectivamente, a encarnación y a trascendencia. El cristiano no puede olvidar que su existencia lo es, pasajera, para un mañana eterno, en función del cual debe pensar toda su vida; pero tampoco puede desconocer ese obligado paso que le fuerza a rendir su haber y sus posibilidades de cristiano en un mundo dentro del cual vive. Ha de encarnarse en lo temporal, pero sin desviar el signo básico de su misión; ha de tener ante sí, como punto de referencia insoslayable, el sentido trascendente de su vida. La pura dimensión humana de las cosas, sin un hálito de modalidad religiosa, no puede conducir más que, a lo sumo, a un sentimiento de solidaridad compasiva, insuficiente para justificar—aunque tal vez sea bastante para explicarla—la asunción de responsabilidades. Hay que ir decididamente al contenido de trascendencia que el cristiano encuentra en su mundo para advertir el sentido total de la responsabilidad que surge y pesa como deber, independientemente del querer o no querer del individuo.

La política es una dimensión del hombre, que éste ha puesto en actuación en un momento determinado de la Historia, respon-

diendo a una necesidad de organización y de ejercicio que haga posible la convivencia bajo un principio de autoridad y con el debido respeto a la libertad de la persona humana. Y esto en todas las formas políticas que han existido o que puedan considerarse como posibles. El grado de complejidad en la organización habrá podido aumentar; habrá podido desconocerse—teórica o prácticamente—el principio de autoridad, o quedar, por el contrario, rotas las barreras que impedían un arrastre de los valores de la persona. En cualquier caso, lo político—sustancialmente, y con una base ética de estimación—no pierde su genuina significación y su entronque con el entendimiento vital de su misma esencia. Comoquiera que, por otra parte, el ejercicio de la política y su contenido ideológico, sobre todo en los modernos movimientos, ha cobrado un sentido de profunda transformación—cuando no de cambio radical—en las instituciones sociales y humanas de todo tipo, hasta alcanzar incluso al mundo religioso y espiritual, afectando, por consiguiente, a la persona con todos sus valores trascendentes, de ahí que, en ese mismo momento, haya sido necesario al cristiano plantearse el problema de la rectitud o no rectitud de una dirección política, de su moralidad o inmoralidad. Y el que por razón—poderosísima—de creencia—y de consiguiente deber—haya surgido ante el cristiano el problema de su actitud como tal en un mundo que comenzó rompiendo el postulado de su unidad sustancial al querer desligar determinadas estructuras temporales—entre ellas la política—respecto de su fuente de origen—Dios—, de la cual nunca debieron separarse. En este sentido, la historia del pensamiento político podría escribirse desde el lado de la responsabilidad política del cristiano; y, en otro aspecto, desde el prisma de la irresponsabilidad del hombre—no diremos tajantemente del cristiano—para con Dios, reflejados en la construcción de realidades, instituciones y fórmulas vacías de todo valor trascendente, y radicadas en la pura inmanencia.

De todos modos, y aun atendida esta visión inicial, no cabe duda que una cosa es la responsabilidad y otra la conciencia de responsabilidad. Aquélla ha existido siempre, por lo que se refiere al cristiano en relación con la política; ésta—la conciencia—es fenómeno mucho más reciente: tal vez, tal vez, en toda su intensidad haya que anclarla históricamente en nuestros días. La Revolución Francesa—y, sobre todo, el liberalismo como régimen nacido de aquélla—produjo una insensibilidad del cristiano frente a a todo cuanto de anticristiano dicho movimiento tuvo. No existía conciencia de responsabilidad. Hubo que esperar a finales del si-

glo XIX para que empezase a brotar un sentimiento de culpabilidad por el terreno voluntariamente abandonado. De manera especial cuando se vieron las consecuencias—descristianización social, ataques declarados a la Iglesia—que tal abandono producía y cuando se advirtieron claramente las imputaciones hechas a una institución—la Iglesia—por otra institución—el Estado—, entrometida en terreno que no era el suyo y extralimitada en el desempeño de unas funciones que no le correspondían. En otra dirección, la fórmula totalitaria contribuiría, en mayor medida aún, a despertar la conciencia de responsabilidad en el cristiano, para sacar a éste de un mundo puramente individual—familiar, y profesional a lo sumo—, en el que había gustado de recluirse. Quizá al ver también cómo el Estado invadía esos terrenos de su propia individualidad, de su intimidad. Y un tanto por incomodidad—hastío e indignación—, y un mucho por haber llegado—¡por fin!—a darse cuenta de que lo procedente estaba en conquistar para hacer un mundo cristiano y no en dejarse ganar para perderlo todo, el cristiano actual ha ido tomando conciencia de su responsabilidad en este terreno y tratando de armarse con la preparación necesaria para adoptar una postura activa, de franca ofensiva y no de repliegue. Lo cual, evidentemente, tiene sus peligros. Peligros que pueden arrancar de un exceso de encarnación o de una desnaturalización incluso teológica—y hasta diría que sólo teológica—de la trascendencia. Porque lo que el cristiano—en su responsabilidad política—no debe olvidar en ningún momento es que "está en el mundo, pero sin ser del mundo". Las desviaciones pueden nacer de un no estar debidamente en el mundo—por defecto y por exceso—o de un ser del mundo, sin conformarse con estar en él.

SENTIDO CRISTIANO DE LA POLÍTICA

La política—esto es esencial, para entender la exigencia de responsabilidad al cristiano en su ámbito—es actividad humana que persigue la consecución del bien común. La idea de bien común es central en el concepto de lo político. El principio de autoridad, la organización como elemento característico, el Derecho en cuanto norma que hace posible el régimen de convivencia de los hombres dentro de una comunidad, garantizando la paz social, son todos conceptos y realidades conexos que han de servir al bien común. La autoridad ejercerá sus funciones ilegítima o indebidamente, si no conduce al bien de la comunidad; y lo mismo puede decirse de

la organización—que resultará equivocada o injusta—o del Derecho—que aparecerá como arbitrario y dependiente de determinaciones extrínsecas y no de la raíz intrínseca esencial de su vinculación al principio de justicia—. Todo queda en función del bien común. Y éste ha de actuar como motivo inspirador de toda actividad política.

En ello no existe una negación, como fácilmente puede colegirse, de los bienes individuales. Antes bien: el común constituye la garantía más firme de los mismos.

La función del hombre político en concreto, cualquiera que sea su puesto, es la gestión del bien común. Y en esta gestión reside el fundamento mismo del sentido cristiano de su actividad como tal. La atadura existente entre verdad política y bien común es tal que no cabe la una sin el otro. Y éste es, con toda seguridad, el mejor índice de aquélla. Toda investidura de autoridad no es sino investidura de bien común; quiero decir que la autoridad del político llega, incluso por encima de la legitimidad de su nombramiento, hasta donde alcanza su preocupación gestora por el bien común. Y termina allí precisamente donde comienza a fallar ese sentido de fidelidad con que el político debe unirse al mandato del bien común. Para el político, la fidelidad a los dictados, imperativos y exigencias del bien común, debiera ser como un voto. Con toda su fuerza y, sobre todo, con toda su vinculación interna.

REALIDAD DE LA VIDA POLÍTICA

Hablar de la política como tal, con intento de estimarla como una realidad pura, fuera de todo otro contacto, o, en otro plano, considerándola, a la manera totalitaria, como la justificación de todo orden de actividades, envuelve una apreciación enteramente errónea de su verdadero sentido. El bien común, en cuanto fundamento y contenido esencial de la realidad política, determina el que, para estimar con certeza las dimensiones de su constitución, haya que pensar en la adecuada valoración de factores que no guardan menor interés y rango que lo político: nos referimos, concreta y especialmente, al económico, al profesional y al social. Subordinar éstos a aquél es concebir lo político con entendimiento totalitario.

La política se refiere directamente al cuidado de la comunidad. En ella confluyen, en consecuencia, un conjunto de aspectos de significación y alcance bien diversos, pero tendentes a un fin

único e idéntico. Lo individual, lo familiar, lo profesional y lo social se insertan en lo político, y esta realidad debe tener en cuenta aquellos aspectos. Entenderlo así nos parece esencial, en orden a fijar la responsabilidad del cristiano en la vida política, toda vez que dicha responsabilidad puede adquirir un matiz directo, de ligadura íntima a determinados cargos políticos y funciones de tal índole, o extenderse indirectamente, si bien con un reflejo no menos inmediato, a la vida política desde otros prismas—individuales, familiares, etc.—de consideración.

La vida individual del cristiano es quizá, en tanto en cuanto tiene una dimensión temporal inexcusable, pilar fundamental, de repercusión decisiva en el ámbito de una verdadera concepción de la responsabilidad política. El logro del bien común que la política supone requiere, como primer paso, el que cada individuo acierte a situar su propia existencia dentro de la función que le corresponda y con un ejercicio que destierre todo asomo de egoísmo para centrarse en la idea del bien común. La base de la sociedad está en la familia, y la de ésta reside en el individuo. A su vez, resulta imposible concebir un Estado fuerte allí donde no hay una sociedad fuerte. Ello, como puede verse, nos conduce, sin remedio, a referir el Estado, y con éste la vida política, a la resultante de conjugar diferentes aspectos del individuo, o distintas instituciones en las que el individuo participa, y de las cuales es alma y sentido: institución familiar, instituciones profesionales y sociales; en otro sentido también, las puramente políticas. Con ello no queremos llegar a la conclusión de que lo político sea algo casi irreal, producto que aparece como yuxtaposición y que se diluye al faltar sus ingredientes. Antes bien: deseamos poner de manifiesto cómo la responsabilidad del individuo—y, por tanto, del cristiano—en la vida política es responsabilidad del mismo en su existencia familiar, en el ámbito de su profesión, en relación con la sociedad y, en otro aspecto, dentro de lo específicamente político. Tratamos, sobre todo, de marcar las conexiones y relaciones estrechísimas que ligan a cada una de estas realidades entre sí, faltando una de las cuales difícilmente se conseguirá que den resultado las restantes. Y de modo especial nos interesa destacar cómo, a nuestro juicio, no hay responsabilidad política cuando falta cualquiera de las otras. Porque la propia altura de concepción que de la política tiene la doctrina cristiana impide, terminantemente, conceptuar como existente dicha responsabilidad si no hay seguridad en los restantes campos. Cosa distinta es el problema de la competencia o aptitud,

que no va, ni tiene por qué ir, ligado e inherente al de la responsabilidad, aunque se den la mano en no pocas ocasiones.

Naturalmente, es laborar por el bien común el cumplir en la vida profesional, el saber actuar dentro del círculo de la familia o el responder a las exigencias sociales. Por regla general, el hombre se halla inserto en cualquiera de las dimensiones enumeradas antes que en lo específicamente político. Y es a través de aquéllas como desemboca en la última, sin que él mismo, en ocasiones, se percate demasiado del grado de unión a que queda sometido o de la medida con que contribuye a que lo político tome una orientación determinada u otra distinta. La profunda proximidad existente entre las realidades familiar, profesional, social y política no tiene que destacarse. Queda a la vista. La constitución del orden político cobra sentido, y se configura en toda su realidad, como consecuencia de la influencia que en lo político tienen el orden familiar, el juego eficaz de la vida profesional o el decisivo interés que las relaciones sociales guardan en el condicionamiento de la misma estructura política. Cristianizar, por tanto, cualquiera de dichas instituciones es contribuir a la cristianización de la vida política. Y el individuo que sabe vivir cristianamente su existencia familiar, y profesional, y social, ha hecho ya más por la cristianización de la esfera política que quien, actuando responsabilizado y con título cristiano en puesto político, desmiente tal condición—y la falsea—al negar sus deberes de fidelidad en uno cualquiera de los otros terrenos.

No pensemos, por consiguiente, que lo político es campo aparte. No nos demos a imaginar que cabe la conciliación, desde el punto de vista cristiano, entre la entrega a la vida política y el abandono en cualquiera de los mundos que la constituyen. No es posible llegar a la política para servirla—es decir, para servir al bien común—y creer que se es responsable en ella cuando no se trabaja por ese bien común mediante un mantenimiento personal —y ejemplar—de la unidad de la familia, o cuando se piensa en la indiferencia de un posible pecado de responsabilidad profesional, o cuando se cree en la posibilidad de un olvido de las obligaciones para con la sociedad. Al menos, no cabe llegar a la política por este camino, sometiéndola a tal desenvolvimiento, y creer que se está cristianamente responsabilizado. Frente a los problemas políticos, para el cristiano hay un primer deber de limpieza, de seguridad y de ofrecimiento: el que nace de una cumplida fidelidad en todos los campos y frente a todas las situaciones. Precisamente por la difusión de la vida política, por su carácter comunitario y

su índole exteriorizadora, pendiente de la visión y del juicio de todos, exige, en quien pretende llevarla con un sentido y orientación cristianas, una rigurosísima exigencia de ejemplaridad en todos cuantos otros aspectos la conforman en parte, y contribuyen a prestigiarla sin, desde luego, constituirla.

La vida individual puede encaminarse por el sendero de la vocación política; mas nunca la realidad de la vida política podrá desembarazarse de ese contenido que son las estructuras familiares, profesionales o sociales, que le sirven de soporte y fundamento. Y que es, en definitiva, lo que convierte la responsabilidad política del individuo en una obligada interdependencia respecto de su enraizamiento con otro tipo de instituciones.

No desconocemos que el problema, para el hombre de vocación—y dedicación—política, se presenta de modo bien distinto. Responde entonces a motivaciones diferentes. Queda determinado en un sentido que no es el propio de una pura pertenencia al ámbito familiar, al profesional o al social. Hay algo más. Se trata, en tal supuesto, de una nueva responsabilidad, que surge por la aplicación de la actividad a otros menesteres que exceden de los simplemente familiares, profesionales o sociales. Existe una responsabilidad política, por dedicación a otra faceta o campo de la vida. Pero no olvidemos que ello no deshace las exigencias que en cada uno de los otros sentidos lleva consigo, para el cristiano, su enrolamiento en una actividad política.

IDEOLOGÍAS POLÍTICAS

Naturalmente, el problema de la responsabilidad política del cristiano ha de cobrar un sentido distinto, según se trate de una actitud a mantener frente a ideologías políticamente anticristianas o, por el contrario, adscritas a la línea de un cristianismo eficaz y puro. Nada importa, porque nada cambia desde este punto de vista, cuál sea la estructura temporal—formal del régimen político de que se trate—, mientras dicha estructura no se traduzca, por esa misma vía formalista, en una negación de cristianos postulados. Ello es indiferente, y el cristiano ha de mantener, frente a ello, postura de simple espectador, sin inclinaciones por el camino de la oposición ni debilidades por el sendero del apoyo decidido. En cuanto permita sostener una contextura temporal de signo cristiano, el aparato formal debe subsistir. Con cuantos mejoramientos se juzguen nece-

sarios, de los cuales siempre habrá ocasión y momento; pero sin olvidar que en su apoyo o en su derrocamiento puede estar comprometida la responsabilidad política del cristiano en atención a las consecuencias que para la instauración de un orden cristiano puedan derivarse de aquél o de éste.

Cierto que la responsabilidad accede con anterioridad e independientemente por entero de la estructura misma. No se puede perder de vista que el ámbito público es cristianizable, y, como tal, encuadra esferas que el hombre cristiano no debe abandonar en manera alguna. Los tiempos del liberalismo han pasado, y las consecuencias de una posición inhibitoria por reclusión del individuo en el mundo de su propia conciencia han sido, para la Iglesia, bien nefastos. Una religiosidad mal entendida, que creía poco menos que escandaloso el lanzarse a la conquista de las instituciones políticas, reduciéndose a un cultivo puramente personal de los valores cristianos, y que juzgaba vetada la entrada en el campo de la vida pública, no ha traído sino la pérdida de un terreno en el que siempre debimos estar presentes. Y, con ello, la necesidad de replantear ahora una nueva toma de posición ante hechos que se produjeron hace mucho tiempo. El castigo ha sido lo suficientemente grave y costoso como para considerar un crimen la repetición de la experiencia. Bien que cuidando sobre manera de no caer en el extremo opuesto. El siglo XIX nos dejó orillados, sin encarnación en lo temporal, para cristianizarlo, pero sin demasiada preocupación tampoco por la trascendencia. El advenimiento de las ideologías totalitarias nos ha hecho reaccionar, mostrándonos cuántos males se hubieran evitado a la Iglesia y cuántos pasos no hubiéramos tenido que desandar ahora de habernos adelantado entonces a quienes quisieron hacer posible el reino de las ideologías y de los mitos, sustituyendo con ellos la presencia de Dios. Nos hubiera bastado con tomar nota puntual—y proceder, en consecuencia—de las enseñanzas y los mandatos de los Pontífices para no haber tenido que lamentar hoy la ausencia de algo que no debió faltar nunca: la ausencia, en suma, de esa responsabilidad que sobre el cristiano pesa, responsabilidad de presencia en el mundo político para hacerlo de Cristo.

El contenido ideológico de las estructuras políticas condiciona, lógicamente, u orienta, cuando menos, en uno u otro sentido, la responsabilidad del cristiano. Lo que no hace nunca es anularla. Subsiste y se da, conformándose de una manera determinada o de otra bien distinta. Y en este aspecto cabe señalar un triple contenido ideológico, que generalmente no se presentará, en la reali-

dad, con la simplificación con que nosotros aquí lo consignamos, pero que sí, evidentemente, aparecerá bastante aproximado.

Cabe, en primer lugar, hablar de responsabilidad política del cristiano frente a ideologías o regímenes de signo profundo, radicalmente anticristiano. Las circunstancias pueden no permitir, por una imposición que se apoye en la fuerza, una actitud de rebelión decidida. Pero lo que no deja lugar a dudas es que toda postura de colaboración o de activa y franca participación con tal régimen en el terreno puramente político—o en cuanto voluntariamente, sin ser estrictamente político, contribuya a sostenerlo—está bien lejos de denotar una actitud cristiana. Al hombre cristiano no le queda, en tal caso, otra salida que vivir bajo el imperativo de tales acontecimientos, toda vez que a la vida no puede negarse; y luchar, aun exponiéndose—la medida y condiciones de dicha exposición serán diferentes en cada supuesto—, por conseguir la sustitución de dicho régimen o contenido por otros diferentes, de orientación cristiana o de evidente aproximación a los principios cristianos. Aproximación a estructuras que permitan, cuando menos, un respeto de los principios, ya que no se pueden estimar aquéllas vinculadas a la encarnación de los mismos.

Un matiz y un sentido completamente distintos presenta el caso de los regímenes o ideologías de neutra orientación, y que son, diríamos, de contenido neutro. Realmente surge aquí la cuestión previa de si es o no concebible una ideología política neutra desde el punto de vista cristiano. En verdad, no cabe hablar de materia neutra en este terreno. Toda actuación política entraña una definida postura, un laborar en pro del bien común. Y, a consecuencia de la íntima ligadura entre lo moral y lo político, no cabe duda respecto de la filiación de toda doctrina o sistema políticos: o es cristiana o no lo es. Nos referimos—entiéndase bien—a su contenido, no a su pura formalidad, en cuyo aspecto sí que puede darse la plena neutralidad, digamos indiferencia.

No obstante, sí pensamos existente y posible un sistema y una doctrina políticos, que, más bien que neutros, quieran mostrarse agnósticos, independientes. En la negación de la dependencia de lo político respecto de unos principios morales hay ya algo que cristianizar y convertir. El punto de partida no es acertado; ni lo es la estimación del problema, bien que el régimen o la ideología política en cuestión no vengan definidos por la radical extremosidad de una efectiva negación—o contradicción—de principios cristianos. Más diremos todavía: ¿es que en esa afirmación, aun cuando sea tácita, de la total independencia de la política respecto de

lo moral, no existe ya una desviación de los postulados cristianos? Y, por tanto, ¿no es verdad que, en tal sentido, existe una responsabilidad política del hombre cristiano, que deberá luchar por transformar dicha concepción y montar la construcción sobre una base de entendimiento jerárquico de ambas realidades: la política y la ética?

Hay, por fin, estructuras políticas que responden a ideologías de signo evidentemente cristiano. Lo cristiano las inspira y les confiere un sello peculiar en su orientación y en sus realizaciones. Ni que decir tiene que, frente a ellas, la responsabilidad del cristiano sólo puede entenderse concretada en la ayuda eficaz y, en todo cuanto sea posible, al triunfo y sucesivo progreso de dichas ideologías. Pero no se piense por ello que la tarea es fácil, sin más. Pues los peligros no dejan de existir, y de orden grave. El más importante de todos ellos, el del confusionismo. No se puede perder de vista, ni aun dentro de regímenes políticos de signo cristiano, que la Iglesia y el Estado, lo espiritual y lo temporal, son realidades diferentes. Querer, por tanto, que una política cristiana equivalga a la intromisión del Estado y a la asunción por el mismo de y en funciones que pertenecen a la Iglesia, encierra una profunda y gravísima equivocación. Del mismo modo que entraña una equivocación de índole semejante el pensar que, por ello, la Iglesia puede tomar sobre sí las riendas de los asuntos temporales. Los ejemplos históricos y actuales del confusionismo, a que se puede llegar—y se ha llegado—por este camino, son lo suficientemente numerosos y elocuentes como para no andar necesitados de mayores profundizaciones en la interpretación de realidades desgraciadas. La confusión que conduce al enfeudamiento de la Iglesia, o al intento de enfeudamiento, es, en el terreno político, algo más que un mero supuesto: toca la esfera de la realidad. Y, de ello, la causa principal ha sido, no pocas veces, la buena fe de muchos católicos, convencidos de que prestaban así un servicio a la Iglesia; otras, no tanta buena fe, y sí, en cambio, una encubierta intención disfrazada de proclamado catolicismo.

El peligro del Cristianismo, y las consecuencias a que la caída en este peligro puede conducir, nace, sobre todo, de ideologías que se denominan cristianas, o en sistemas que constitucional o prácticamente se declaran como tales y de la utilización misma del término cristiano, por lo que a ello obliga. Naturalmente, cuando fallan las realizaciones, la imputación va dirigida contra el Cristianismo, que colorea al sistema, antes que sobre éste o sus hombres. Y eso es lo que debe evitarse a toda costa. Porque no es po-

sible desconocer que, en las realizaciones temporales, la Iglesia no asume responsabilidades; lo cual no supone nada, absolutamente nada, en contra de su labor de magisterio y dirección, en cuanto que lo político guarda un aspecto moral fuertemente acusado.

El cristiano se encuentra llamado a la tarea política. No puede, ni debe, abandonar un campo, de contenido e influencia tan universales, al dominio de ideologías o sistemas caracterizados por su raíz anticristiana o su agnosticismo en relación con el doble orden de valores, entre los cuales es preciso reconocer la existencia de una relación y de una jerarquía. Así, pues, adquirir responsabilidades, para informar la vida política y social con el sentido de un Cristianismo que vivifique instituciones y conductas, es un deber ineludible de todo cristiano en la vida política, allí donde ésta no se manifiesta como contraria al Cristianismo. Caso en el cual una obligación de oposición es mandato, atendidas siempre las circunstancias concretas de cada país y las peculiaridades específicas de cada sociedad y cada momento. Y salvando, por supuesto, en todo caso, el valor de lo discutibie, es decir, la opinión de cada uno en lo que la Iglesia deja a la libre estimación de los hombres, que puede llevar a éstos, tratándose del problema a que ahora nos referimos, a adoptar postura de inhibición o, por el contrario, de decidida y franca colaboración con un sistema.

Conviene, desde luego, pensar detenidamente en las desviaciones a que cabe llegar en un régimen que se intitula cristiano, y que deja operar, en todas sus obras, bajo móviles de inspiración cristiana. Suele ser ésta un arma de doble filo. Porque, con muchísima frecuencia, bajo tal denominación se encubre una flagrante violación de principios políticos cristianos. La Iglesia no impone, ni a la colectividad como tal ni a sus fieles, una determinada filiación política. Deja a una y a otros para que se adscriban libremente a uno u otro sistema—a uno u otro partido—, siempre y cuando las doctrinas de éstos no envuelvan negación de principios cristianos. Pero hay que mirar, tanto por parte del cristiano que siente la política pasivamente, como por parte de quien está activamente vinculado a ella, más allá de la expresa formulación política de un ateísmo, ya que sin expresa afirmación—y en ocasiones con explícita aseveración de todo lo contrario—hallamos sistemas o doctrinas políticas en las que existen vulneraciones evidentes de principios cristianos.

Tal vez frente a la distinción, no exenta de fundamento, entre cristianos políticos y políticos cristianos, para admitir a unos y rechazar a otros, quepa sostener que la responsabilidad verdadera

se apoya sobre ambos fundamentos. Es decir, que, en este sentido, cabe afirmar la necesidad de hombres cristianos que se dediquen a la vida política por razón de vocación, por imperativo de superior—quiero decir de común—necesidad y con la previa y honda preparación que la trascendencia de la función requiere; y cabe mantener también la indeclinable precisión de hombres políticos que aspiren, sobre todo, a ser fundamental, y primariamente, cristianos en el desempeño de su tarea pública. En definitiva, como es fácil ver, ambas excepciones son convertibles sin dificultad ninguna cuando se pone el acento—y aquí es donde debe ponerse si se pretende un recto entendimiento de la responsabilidad política—en el término cristiano.

CONCLUSIONES

Quedan, a nuestro modo de ver, bastante claras las siguientes afirmaciones:

1.ª La vida política es actividad que persigue el bien común. Envuelve al hombre en uno de sus aspectos, en cuanto éste desarrolla en su vida una actividad temporal.

2.ª Lo político es realidad distinta, pero en modo alguno independiente y separada de la realidad ética. Las relaciones entre una y otra constituyen un principio a tener en cuenta en la vida social y en la actividad temporal del hombre.

3.ª El grado de jerarquía en la defensa de los intereses que la política lleva consigo hay que establecerlo sobre el doble fundamento de los órdenes a que afecta y del contenido que lo integra. Según esto, lo político debe inspirarse en la siguiente graduación de valores:

a) Por la estimación de su esencia:

1) Primacía de los principios morales.
2) Servicio al bien común.
3) Autonomía de cada uno de los órdenes—espiritual y temporal—y respeto mutuo entre ambos.
4) Colaboración entre los mismos.

b) Por el sentido funcional a que sirven:

1) Persona humana.
2) Intereses de la sociedad.

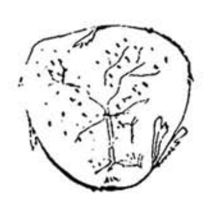
3) Intereses y conveniencias del Estado o de la forma política de que se trate.
4) Otros posibles intereses de rango inferior.

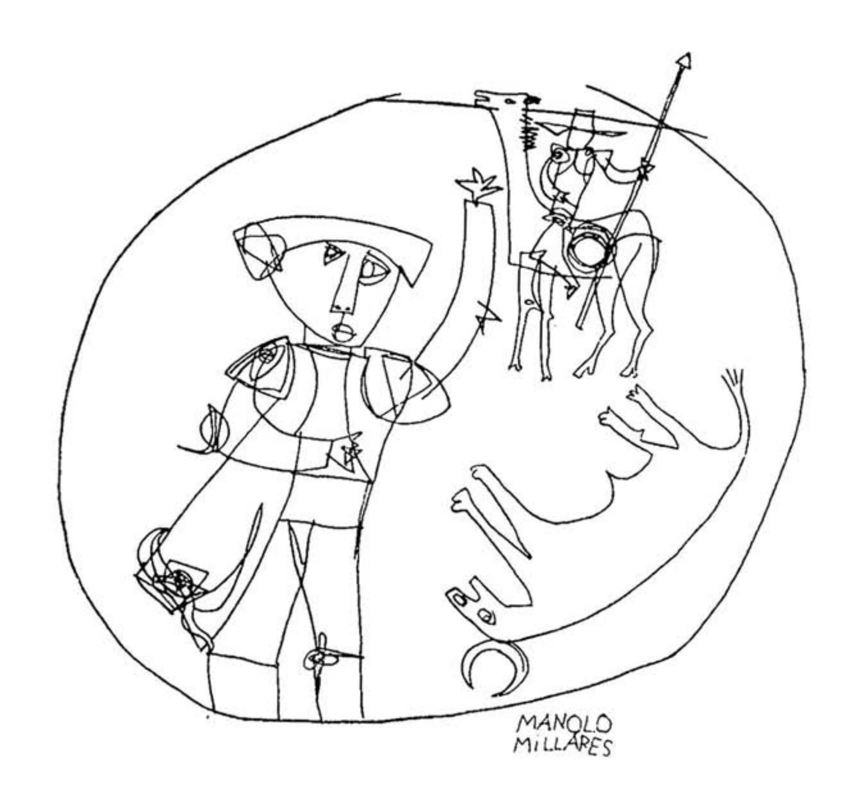
4.ª El cristiano tiene un deber de presencia, activo o pasivo, dentro de la vida política, deber que, encarnando responsabilidades, ha de impregnar de trascendencia.

5.ª Frente a ideologías políticas determinadas, y de acuerdo siempre con los principios de subordinación establecidos anteriormente (conclusión 3.ª), el cristiano mantendrá una u otra actitud—de oposición, de inhibición o de responsabilidad directa—a tenor de lo que puedan aconsejar las diversas circunstancias concretas en cada caso, y salvando, en todo momento, los peligros—de confusionismo o desviación—en que pudiera incurrir.

6.ª La vida individual, la familiar, la actividad profesional o social son formas de responsabilidad indirecta de participación en la vida política. A través de ellas, el cristiano puede laborar en pro del bien común.

Manuel Alonso García.
Palos de Moguer, 7.
MADRID.





BRUJULA DE ACTUALIDAD

JOSE GERARDO MANRIQUE DE LARA: "PEDRO EL CIEGO"

No sé yo por qué vivimos tan gran espacio de nuestro tiempo actual haciendo sobre lo hecho. Por qué toda nueva manifestación de Arte no se limita a acoger nuestra presencia y nuestro silencio como yo desearía. Quisiera a mi vera no más que pocas personas para pasar conmigo juntamente la mano sobre un lienzo, los ojos sobre una estatua, la voz sobre lo escrito, el corazón sobre la armonía y los codos sobre el ritmo. Y que todo fuera un expresarse en silencio. Rumiante, largo silencio pausado, convivencia en la intimidad con la creación—intimidad compartida y no divulgada, menos aún voceada—. Porque así es como a mí me parece puede estarse a tono en verdad con el Arte de nuestro tiempo.

De todo el Arte ya vivo, el nuestro es el que más hondo ha calado en la intimidad del hombre, en la verdadera. Un intento hubo en el Romanticismo por llegar a semejantes honduras: pretendían los hombres del ochocientos enseñarnos el *yo* del hombre por ser lo más suyo y más profundo que el hombre tenía, y para que bien lo viésemos lo resbalaron por grandes barrancos, lo escurrieron por tempestades oceánicas, le hicieron padecer una vez y otra la prueba del amor, que resquebraja hasta el propio pronombre personal. Todas las sonoridades, todas las inflexiones del *yo* del hombre, manifestadas fueron para los demás hombres por los grandes, estupendos románticos. Si hoy, al hablar de ellos, sonreímos y no lloramos—si no es en compañía de Mariano José de Larra, yo, al menos—, se debe a que con sentir más contenido y menos espectacular creemos saber decir, o saber percibir, el dictado de una serie de *yo* más auténticos, porque más íntimos, porque más interiorizados, y que son el fondo y el tema, el propio ser del Arte 1900-1955... Pero como en este siglo que nos deparó la suerte del nacer es todo una andanza de tejer y destejer, de andar a tiempo y a contratiempo, ocurre que mientras en verdad el Arte se ha hecho en su mejor veta áurea arte de intimidades—como decía—, otra cosa que no es Arte, pero de él, por él y con él vive—como Calixto con Melibea—se ve forzada, violentada a ser voceadora de lo que era para callado, para restringido. Y esta cosa es la crítica de Arte: "crítica" de todas las creaciones de pura Belleza.

Si poco me gusta el vocablo "crítica", menos me gusta el modo como yo puedo actualizar este mester en palabras mías. Yo no sé

hacer crítica, porque no sé juzgar el Arte ateniéndome a unas reglas preestablecidas, a una ciencia elaborada. Sólo sé hablar de mi contacto con una cosa bella en simpatía de sentir y meditar. Pero no es extraño que a más yo no alcance, porque sólo desde dentro de un Arte—y siendo uno mismo creador—es posible hablar con justeza de esas cosas palpitantes que nos dejan un día entre las manos, ante los ojos, como si nada extraordinario fuesen, sus autores-creadores, y que son criaturas de belleza nueva en el mundo.

Entonces ¿qué puedo hacer? Porque deseo vivir a tiempo y no en contra-tiempo; porque sé que la sinceridad suple otras dotes, y la buena voluntad es pasaporte con todos los visados ya estampados. Ante el libro, ante el lienzo, digo lo que se me ocurre, llanamente, sabedora, sin embargo, de que era mi obligación callarme con la pluma, y de que soy poco amiga de obligaciones... Por eso digo ahora de

PEDRO EL CIEGO

Sorpresa primera. Libro primero de un autor que aparece sin rasgo alguno de "novel". Nada ingenuo. Sabe lo que quiere hacer, y lo hace, sin que le falle el verso, ni le falle su poesía; la suya, la que él tiene y nos dice con voz clara, voz cierta en él.

Poema terminado. "Poema de la Noche y el Hombre". Un personaje—Pedro y ciego—creado por un poeta—Manrique y vidente—. El resultado es un espacio de poesía en que vivir una parte de nuestro tiempo, ahora o luego: cada vez que nos acerquemos al libro.

Yo engarzo con esta poesía de Manrique por dos modos: dos luces que para mí alumbran los ojos ciegos de Pedro. El mundo vivido no más que de pálpito. El mundo sentido como cerrazón dura, total, inexorable. No vencible en ningún caso, en ningún instante siquiera. Estos dos modos de acercarse al mundo se resuelven en el NO total del mundo durante la vida del tiempo.

El mundo de Pedro el Ciego se halla presentido en la luz de su oscuridad. Y le sale a las manos en una línea tenue de encuentro. Llegan las manos del ciego a posarse sobre una realidad cualquiera;

"sus cariciosas manos", sensibilizadas con una previvencia de ese trozo de mundo..., y nunca se posan más que en un vacío:

En mis brazos tendidos va la savia
de mi cortada y vegetal presencia...

a encontrarse con las cosas, a buscar la vida, la respuesta a la pernal presencia: lo inencontrable:

... lo que tus labios—piedra—no contestan...

lo que silencian las hormigas por mucho que les preguntemos. Y entonces, garras se le convierten a Pedro el Ciego las manos fracasadas en el palpar, que debiera ser aprehender, y ellas, las sensitivas, también se quedan ciegas:

¡Se han quedado sin ojos los dedos!

El mundo, separado del hombre. El mundo, huella vacía en el hombre. Espejismo puro:

Sí. Frente a mí me está mirando un ciego
y oigo clamar sus manos extendidas
con los ojos dormidos en los dedos
y la angustia—de paso—en sus pupilas.

Y es que mi pena se cambió en espejo
y lo que me contempla y mortifica
es la presencia lenta de mi cuerpo
sobre mis viejas huellas convertida.

Hasta llegar a este punto, y para crear y decir cómo y por qué es dramático este punto, nos lleva el poeta de la mano de un ciego a la aprehensión de la vida, de la realidad del mundo, que bien sabemos no es visible, cierto, pero sospechábamos que era palpable. Con Pedro el Ciego fracasamos todos los que creemos ver con luz, porque miramos hacia la oscuridad de dentro para encender la realidad de fuera. Nuestro, y no sólo del ciego y del poeta, es el grito de auxilio a los videntes:

Caminante despierto: por lo menos,
¡crúzame el camino!

(No, que no. Caminante despierto, déjame andar la vida dormido, y no me ayudes a cruzar ningún camino, porque siempre es más bello lo que está del otro lado del camino.)

Cerrado está el mundo para quien es del mundo. Cerrada está la piedra. La piedra, ella, nos abre hacia nuestro dentro, pero sin darnos el suyo, dejándonos sólo su reflejo a la luz-presentimiento. Cerrado está el mar. Ilusión vana, presunción petulante la de todas las quillas de los barcos que navegan y creen ir cortando el mar en apertura, y sólo lo recierran sobre sí mismo. Está cerrada la mujer, hasta en el pelo. Y está cerrado el hombre con siete candados y una llavecita más.

Es lo bueno que el mundo dice NO en sus cosas y en sus hombres. Y ésta es la regla de nuestro juego con él: la del juego del poeta. El sí que se busca está vivido siempre en esperanza. Por ella vive Pedro el Ciego, el vidente de los videntes, que ve cómo no se puede ver. Caminante de un ensueño: caminar cansado y hondo. Caminar duradero:

Dura mucho la vida
cuando se tiene un agujero
por donde huye la savia del alma
para dejarnos yertos.

Dura mucho ese mar
que contenemos
para dar un motivo a los peces
perseguidores del deseo.

Dura siempre la sombra
que vive, sin motivo, por el cuerpo
esperando la espada que invente
esa muerte que reclama su sueño.

Y dura mucho—tanto, que dura por siempre—la poesía de los poetas.

CARMEN CASTRO

UN TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Si se hiciese una lista de los libros científicos traducidos en estos últimos años al español, se vería a las claras el parcial abandono en que ha caído una buena costumbre editorial: la de verter a nuestra lengua libros verdaderamente importantes, que abordan las cuestiones respectivas en forma efectivamente nueva y enriquecedora y que la versión se realice a tiempo, esto es, cuando la obra traducida se halla aún intelectualmente en la punta de vanguardia alcanzada por la ciencia de que se trate. Condición, esta última, inexcusable en los libros de ciencia, sujetos por imperativo del progreso científico a una especie de ley del *kairós* intelectual.

Pues bien: un gran envite a la reanudación de esa óptima costumbre lo está dando entre nosotros el Instituto de Estudios Políticos con la nueva colección que dirigen X. Zubiri y J. Conde. Pero aquí no se va a hablar de la colección entera, sino tan sólo de uno de los volúmenes en ella publicados: el *Tratado de historia de las religiones,* de Mircea Eliade. El autor es un estudioso rumano bien conocido de los especialistas, al cual los azares de estos últimos años—pero sobre todo sus prestigiosos méritos científicos—han transplantado desde una cátedra de Bucarest a una cátedra de la École des Hautes Études, de París.

Manuales de historia de las religiones existen por docenas desde finales del siglo pasado. Entre todos ellos, éste de Eliade, aparecido en Francia en 1949, ocupa ya un puesto singular, y será siempre señalado por su originalidad en el modo de tratar la materia. Esa originalidad consiste, para decirlo con pocas palabras, en haber sustituído la tradicional arquitectura de los tratados similares, que ha sido siempre primordialmente histórica, por otra arquitectura hasta ahora inusitada, que es rigurosamente temática. Semejante novedad no dejará quizá de producir perplejidad en el lector, habituado a ver tratada la materia históricorreligiosa según las categorías y esquemas propios de las disciplinas históricas, y que esperaría la exposición de las varias religiones en los diversos capítulos, comenzando, como es usual, por las de los pueblos más antiguos. Nada de esto se hace en este tratado. Ninguna religión y ningún fenómeno religioso ha pretendido ser estudiado aquí, lo cual no obsta para que el saber históricorreligioso más minucioso y rico forme la verdadera trama del libro. Sólo que los hilos conductores de esa trama, en vez de ser las diversas religiones, son los temas religiosos en sí mismos, como elementos que, de una u otra

manera, aparecen en múltiples sistemas religiosos. Los diversos capítulos se vertebran así en torno a diversas "manifestaciones de lo sagrado" (*hierofanías,* según el afortunado neologismo del autor), tales como la sacralidad celeste o la ctónica, o el espacio sagrado (templo, etc.) o los símbolos sagrados.

Aparte de su originalidad, este procedimiento expositivo contiene muy positivos méritos. El mayor de ellos es el de proporcionar al lector una visión en profundidad de los fenómenos religiosos, visión que los libros tradicionales no logran ofrecer al pasar revista, de religión en religión, a las respectivas divinidades, mitos, ritos, símbolos, etc. Quien, por citar sólo un ejemplo, lea en la obra de Eliade el capítulo destinado a analizar los múltiples valores religiosos implicados en la sacralidad lunar, adquiere una visión inolvidable de un importante racimo de fenómenos religiosos que se dan en todas las religiones naturalistas y posee una de las claves más seguras para entender desde la raíz un tipo de sacralidades básicas en toda religión arcaica; a saber: las sacralidades de la vida orgánica.

Todo esto significa que la originalidad de este libro consiste en haber elegido un punto de vista resueltamente fenomenológico para una materia que en libros de similar finalidad venía siendo objeto de tratamiento exclusivamente histórico. Hay una fórmula verbal que el autor emplea casi constantemente: *en no importa que lugar...* se da tal o cual sacralidad, que Eliade agrupa con las similares de cualesquiera otra religión, prescindiendo de su ubicación en tiempo y espacio. Semejante prescindencia típicamente fenomenológica plantea, sin embargo, una cuestión: la de hasta qué punto es lícito para una obra así arrogarse el título tradicional de "Historia de las religiones", dado que aquí se pone entre paréntesis el coeficiente temporal y espacial, esto es, histórico, de las sacralidades.

Es ésta una objeción que más de un estudioso ha formulado ya a Eliade. Objeción razonable, sin duda alguna, pero que atañe más bien al título de la obra que a su contenido. Por otra parte, el mismo Eliade parece concebir su libro como la primera etapa de un trabajo más amplio, en el que, indudablemente, ofrecerá la complementaria perspectiva histórica, de la que deliberadamente ha prescindido aquí. Si tal no fuese su proyecto, el título de este libro sería menos justificable; y su puesto en las bibliotecas estaría muy próximo al de la *Phänomenologie der Religion,* de Van der Leeuw, la cual es una óptima compañía, sin duda alguna; pero inadecuada para hacer entrar a una obra en el recinto mismo de los tratados

históricorreligiosos, que es lo que merece, en definitiva, el producto intelectual de un estudioso como Eliade. Porque lo principal es esto: que nos hallamos ante un libro riquísimo en datos y fenómenos históricorreligiosos, dotado de una bibliografía cuya amplitud y utilidad no desdeñará el investigador más exigente, y, sobre todo, construído con una sensibilidad asociativa para lo religioso que el lector poco habituado a estos asuntos quizá no valore lo suficiente; como tampoco valoraría un inexperto en lexicografía el enorme trabajo de precisión mental, de rigor analítico y de talento organizativo, que un diccionario ideológico añade a un mecánico diccionario alfabético. Y hay motivos para suponer que varios de los conceptos y expresiones forjados por el autor se harán clásicos en la terminología históricorreligiosa, y llegarán a adquirir en el lenguaje científico una aquiescencia tan universal y afortunada como la que obtuvo hace ya unos decenios la noción de lo "numinoso", ideada por Rudolf Otto y divulgada por otro libro también famoso.

Y ya esta misma mención de aquella obra, que fué también traducida en España en su día, induce a poner de relieve varias cosas relacionadas con los avatares que han tenido en nuestro país libros de esta naturaleza. Y, ante todo, la mala fortuna del título español del libro de Otto: *Das Heilige*, que fué vertido al español por *Lo Santo*. Vaya por delante el testimonio de admiración a la Editorial que en su tiempo prestó a nuestra cultura el servicio de ofrendarle ese y otros libros renovadores, y otro tanto se diga del curtido y solvente traductor que hizo la versión española, la cual, sin embargo, no debió nunca intitularse *Lo Santo*, sino *Lo Sagrado*. No es igual. Y ya ese *quid pro quo* revela que, en los oídos españoles, esto del vocabulario religioso ha solido sonar siempre un poco a música celestial. No se trata de un error lingüístico, sino de algo más intrincado, resumible como una falta de sensibilidad intelectual (más bien ambiental que individual) para los fenómenos religiosos. Algún día tenía que llegar la rectificación de ese equívoco, y alguien tenía que empezar a sorprenderse de que una obra como la de Otto, vertida a nuestra lengua con el fin de introducir aquí la precisión del análisis fenomenológico, ostentase en el título una imprecisa denominación vernácula del objeto analizado.

Espero que no se interprete esta alusión como dictada por un afán de torpedeamiento retroactivo contra nada ni nadie. La cuestión que aquí se apunta es muy otra, y puede resumirse como la grave dificultad que implica siempre la tarea de introducir un libro renovador—el de Otto lo era—en un país sin la tradición intelectual

específica, y, por tanto, verbalmente desprovisto de la herramienta técnica que el caso concreto requiere. Algo de esto planteaba también la traducción del libro de Eliade, lo cual, por una parte, es ya una contraprueba de los méritos de este libro original y renovador, y, por otra, sugiere que su traductora, A. Madinaveitia, ha tenido que afrontar, inevitablemente, no pocas perplejidades, y, entre otras, la de acuñar en nuestra lengua vocablos poco o nada incorporados todavía al lenguaje científico usual. En tal sentido, su tarea ha sido voluntariosa, concienzuda y reveladora de una escrupulosidad poco frecuente, que incluso le lleva en alguna ocasión a buscar una grafía ilógica para expresar el valor religioso de una palabra griega con tal de evitar equívocos. Me refiero a la sorprendente transcripción del adjetivo "ouránico". ¿Por qué no "uránico", como mandan las leyes de la transcripción? Que el vocablo uránico tenga en nuestro diccionario otro valor secundario y derivado del griego originario, no es motivo suficiente para forjar una grafía anómala. Puestos a tener que innovar, es siempre preferible la novedad de una acepción—que, en definitiva, enriquece a la lengua—mejor que la novedad de una transcripción, que quebranta la uniformidad ortográfica y no aporta riqueza, sino confusionismo.

Pero, volviendo a lo principal, ha sido una excelente empresa la traducción de este libro. ¿Tendrá en España tanto éxito como el que ha obtenido ya en otros países? (También en Italia se acaba de traducir.) Es de augurar que sí. La temática religiosa ocupa cada vez más, en todas partes, un primerísimo plano de la vida intelectual, y pocos libros más aptos que este de Eliade para desarrollar un tipo de sensibilidad no muy floreciente en nuestras latitudes.

A. ALVAREZ DE MIRANDA

ESPAÑA, EN LA UNESCO

Entre los días 12 de noviembre a 11 de diciembre últimos se ha celebrado en Montevideo la VIII Conferencia General de la Unesco. La reunión ha ofrecido interés especial porque en ella se ha planteado y definido el programa de trabajos a efectuar en el presente bienio 1955-1956, y también porque si no se trataba de verificar una reorganización de los cometidos esenciales, sí, en cam-

bio, se ha realizado un balance de los resultados obtenidos durante los ocho años de existencia de la Organización.

Las tareas de la Conferencia se han desarrollado en el Palacio Legislativo de la capital uruguaya, que ha ofrecido un hospedaje adecuado a la importancia de la Asamblea. Más de setecientos delegados y funcionarios han participado directamente en las tareas, que; cumpliendo lo previsto, se desarrollaron en veintiséis jornadas de trabajo, resolviendo un extenso formulario de sesenta y dos temas, con diecinueve puntos esenciales, que pueden resumirse de la manera siguiente:

1. *Actividades permanentes.*—Comprende este apartado todas aquellas actividades que tienden a fomentar la cooperación cultural, superando toda clase de obstáculos geográficos, sociales y raciales. Por su significativa importancia mencionamos los acuerdos referentes a la Convención de Derechos de Autor; convenciones internacionales para fomentar la circulación de medios audiovisuales; sistema de bonos "Unesco" para la adquisición de libros, equipos científicos y películas para los Estados económicamente débiles; apoyo a las grandes federaciones culturales, educativas y obreras, y, en fin, programas de educación fundamental y servicios de documentación en todos los órdenes.

2. *Actividades fijadas en esta Conferencia.*—Un importante grupo de iniciativas han sido presentadas y resueltas en el seno de la VIII Conferencia. De especial interés ha sido la creación del Consejo Europeo para la Investigación Nuclear, con sede en Ginebra, y también—y con un interés especialísimo para los países hispánicos—la aprobación por el Consejo Ejecutivo de la propuesta española para el establecimiento de un Centro Iberoamericano dedicado al estudio de los métodos de enseñanza de las ciencias y formación del profesorado técnico y científico, Centro que funcionará en la capital de España.

3. *Asistencia técnica.*—La Unesco dispone en la actualidad de varios equipos, integrados por destacados especialistas que atienden una serie de funciones fijadas en el programa general, y que tienden a dotar a todos los países miembros que lo soliciten de las debidas garantías y supervisión de todos aquellos trabajos y actividades concretas de desarrollo cultural. Hasta el momento, y en los próximos años, estos equipos atienden preferentemente a dirigir, asesorar y colaborar en los métodos de lucha contra el analfabe-

tismo, empleo de nuevos sistemas de lectura y difusión de ideas y creación de instrumentos de relación entre los diferentes idiomas.

4. *Presupuestos.*—Resuelta favorablemente la cuestión de atrasos de abono de cuotas por algunos países miembros, y con la recientísima incorporación de la U. R. S. S., Ucrania y Bielorrusia, el presupuesto de la Organización se ha incrementado de acuerdo con la fórmula sugerida por la Comisión correspondiente, siendo para 1955 y 1956 de un volumen nunca alcanzado hasta el momento. He aquí el cuadro de presupuestos en los diez primeros años de actividades de la Unesco:

1947	$ 6.950.000
1948	$ 7.682.637
1949	$ 7.780.000
1950	$ 8.000.000
1951	$ 8.200.000
1952	$ 8.718.000
1953	$ 9.017.849
1954	$ 9.695.115
1955	$ 10.775.900
1956	$ 11.295.547

* * *

A la VIII Conferencia ha asistido por primera vez una Delegación española, presidida por el ministro de Educación Nacional, doctor Ruiz-Giménez; y de la que formaban parte don Juan Estelrich, nombrado miembro del Consejo Ejecutivo de la Organización; don Pedro Laín Entralgo, rector de la Universidad de Madrid; don Luis García de Llera, director de Relaciones Culturales; don Pedro Cortina Mauri, director de Organismos Internacionales; don Alfredo Sánchez Bella, director del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid; don Francisco Javier Conde, director del Instituto de Estudios Políticos; don José Luis Villar Palasí, secretario general del Ministerio de Información, y don Manuel Fraga Iribarne, secretario del Consejo de Educación. Con su importante discurso, el presidente de la Delegación española—que era nombrado vicepresidente de la Asamblea, distinción significativa si se piensa que España era uno de los últimos países ingresados—ofreció un resumen de los progresos obtenidos en su país en materia de educación y desarrollo cultural, ofreciendo la más amplia colaboración al desarrollo de los planes de la Unesco, y mencionando que la

Comisión Nacional de la Organización está integrada por las más destacadas figuras de la ciencia y de la investigación española, como son Menéndez Pidal, Rey Pastor, Marañón, Palacios, etc. El doctor Ruiz-Giménez señaló que España consideraba objetivos fundamentales en las tareas de la Unesco la elevación de los niveles sociales, educativos y técnicos de los sectores económicamente más débiles de todos los países, el intercambio eficaz y continuo entre investigadores e intelectuales y la atención preferente a la formación espiritual y ética de las juventudes, desarrollando íntegramente todas las potencias constructivas del mundo. "Colaboración entre todos, perfeccionamiento de la Organización, convencimiento de que la paz hay que ganarla en las inteligencias y en los corazones, constituyen la fórmula más eficaz y definitoria de nuestras tareas", terminó diciendo don Joaquín Ruiz-Giménez.

Hay que registrar la perfecta comprensión que ha reinado en todo momento entre las Delegaciones hispanoamericanas, española y de los países árabes, merced a la cual se han conseguido acuerdos tan importantes como los que reseñamos a continuación, y que son el más expresivo balance de dicha actuación: aprobación de la propuesta española para renovar totalmente el Consejo Ejecutivo, elevando el número de sus miembros a veintidós; incremento de las relaciones de la Unesco con las organizaciones educativas internacionales de carácter privado; edición de una revista pedagógica internacional que unifique los métodos de enseñanza; Fondo Internacional para el Fomento de la Educación; celebración de una Conferencia Regional Hispanoamericana sobre la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza; establecimiento de relaciones directas con las Misiones católicas, que realizan en todo el mundo una obra importantísima de educación popular; aumento del número de funcionarios pertenecientes a los países hispanoamericanos y árabes en la Secretaría de la Unesco, integrada en la actualidad por una abrumadora mayoría de súbditos franceses e ingleses; rendimiento de cuentas y de resultados de las tareas realizadas; reconocimiento y distribución de puestos directivos en función directa de la importancia cultural de los bloques de países integrantes de la Organización, y, con importancia trascendental, la aprobación del idioma español como oficial de la Unesco. Este último acuerdo obtuvo una abrumadora mayoría de votos, que sancionaron la propuesta presentada por la Delegación ecuatoriana y brillantemente defendida por el profesor Fraga Iribarne. Por cierto que, paralelamente, fué rechazado el establecimiento en los países de Centro y Sudamérica de un sistema bilingüe español-inglés, que, después del acuerdo pre-

cedente, no tenía razón de ser. Señalemos, finalmente, como dato muy expresivo del espíritu de hermandad que ha reinado entre las Delegaciones hispánicas el gesto de Honduras al renunciar, en favor de España, a presentarse con candidatura al Consejo Ejecutivo por el bloque de países hispanoamericanos. España ha obtenido así, con votación superior a la de otros países, como Rusia, un puesto en dicho Consejo, que será desempeñado por don Juan Estelrich durante los próximos dos años, y, más concretamente, en la Comisión de Relaciones con los países miembros.

Terminamos el presente comentario mencionando otros acuerdos fundamentales obtenidos como fruto de las tareas de esta VIII Conferencia de la Unesco, celebrada en la capital uruguaya: condena de los sistemas de discriminación racial y aprobación de una campaña mundial en dicho sentido; carácter oficial, y no privado, de los miembros que integran el Consejo Ejecutivo; aumento de las subvenciones a las Federaciones internacionales que realizan una labor docente; ampliación a la cuenca mediterránea de las investigaciones científicas en las zonas áridas; posibilidades de investigación de los rayos cósmicos; organización de misiones para el fomento de la industrialización en los países de Asia meridional; creación de un Centro internacional de conservación y restauración de monumentos y objetos artísticos; inventario de los manuscritos existentes relativos al Oriente Medio y fundación de un Instituto de documentación fotográfica sobre la antigüedad egipcia; fundación de un Instituto iberoamericano de cine educativo, y fomento de las emisiones radiofónicas de carácter educativo y cultural destinadas a los habitantes de las zonas rurales. Por cierto que esta última iniciativa será realizada experimentalmente en un país hispanoamericano, teniendo muy en cuenta las famosas experiencias obtenidas en Colombia por la Emisora de Sutatenza, que, creada por un sacerdote, está realizando una magnífica campaña de alfabetización radiofónica de varios millares de campesinos.

* * *

Tal es el resumen de los resultados obtenidos en esta reunión de Montevideo, en donde España y los países hispanoamericanos han realizado una eficaz labor constructiva y cooperadora, de la que puede ser buen resumen el informe sometido al Pleno de la

Asamblea a raíz de pronunciar el ministro español de Educación Nacional el discurso a que hemos aludido:

"Los que suscriben se complacen en señalar la importancia de este primer informe de España como Estado miembro de la Organización. Del examen de los documentos se desprende el relieve que España ha asignado a sus relaciones con la Organización. Su aportación será valiosa, dado el acervo cultural que dicho país posee y su tradición de cultura a través de toda clase de vicisitudes en todos los tiempos. Lo realizado por este país desde su reciente ingreso en la Unesco tiene importancia trascendental, y su deseo de cooperar a los altos fines de la Organización se destaca marcadamente al examinar el informe de la Delegación española."

EUGENIO GARZO

EL APOLOGO, ULTIMA NOVELA DE WILLIAM FAULKNER

Las características esenciales de la creación faulkneriana han dado un giro violento e imprevisto. Lo que teníamos por común denominador de su novelística se ha difuminado. Sus tintas, sin dejar de ser agrias, parece que dulcifican aquel constante fluir de extraños personajes. *Sanctuary, Absalom, The Hamlet, Pylon* o *Intruder in the dust,* han quedado tapadas por un recodo del camino. *El Apólogo,* su novela de última publicación, ha dado al traste con el perfecto encasillamiento al que se había sometido al autor.

Es un tibio aire alegórico el que envuelve la acción de *El Apólogo.* De primera intención, un aire turbio y dificultoso de desentrañar. De buenas a primeras se echa de menos el *vigorosamente cruel* mundo del escritor. Los perfiles atormentados y atormentadores dejan de existir. Desaparecen las cohortes de tarados de todo estilo. No hay huellas que puedan remitirnos a aquella región sin fronteras, tan de Faulkner en toda su obra, en donde el lector encontraba el clima de depresión que seguiría, indefectiblemente, a la lectura. Los problemas sociales que, de principio y casi por definición, acompañan al extraordinario escritor norteamericano desaparecen en *El Apólogo.* La tétrica constante de la violencia, de la corrupción, del mal, en fin, en todas sus múltiples manifestaciones, brilla por su ausencia en esta reciente—y ya discutida—novela de William Faulkner.

El empeño, en *El Apólogo*, es ambicioso. Con su excelente prosa de siempre—esa prosa hija directa de Joyce, hoy, por derecho propio, heredada universalmente por Faulkner—, el autor acomete la empresa de evocar la Divina Pasión echando mano de acontecimientos cercanos a nuestro mundo actual. Para ello, Faulkner se aparta de su particular geografía, y olvida, durante cerca de quinientas páginas, esa región natal, centro de casi todas sus novelas. La acción de *El Apólogo* se sitúa en un frente europeo durante la contienda guerrera del 14. El cambio de clima, sin poder asegurar una mejoría en el resultado novelístico, no pierde un ápice de su palpable realidad. Es un mundo, una luz y un paisaje que al lector se le antojan familiares: exactamente como en sus anteriores novelas. Sobre esta tierra estremecida por la batalla, Faulkner da vida a los necesarios personajes. Aquí ya nos encontramos con una excepción que subrayar en su biografía: los personajes de *El Apólogo* producen la impresión de haber sido recientemente descubiertos. Ninguno de ellos recuerda las trazas—sabor, olor y color—de tantos personajes faulknerianos, unidos a los eslabones de su larga cadena creadora. Estos personajes recién descubiertos, pero con cierto regusto de siglos, tejen la alegoría de la Pasión sin escaparse, aunque en algún momento lo parezca, de la mano del escritor; una mano que, con inusitada maestría, ha sabido conducirlos.

Trece hombres—doce soldados y un cabo—, preocupados en la idea de la paz y de la concordia, arrojan sus armas al suelo, y tratan de convencer a sus compañeros de la inutilidad del esfuerzo si de salvar el alma se trata. El enemigo, para los trece hombres, es hermano de todos, y como a un semejante hay que tratarle. Por entre los hombres del regimiento acaece una labor de proselitismo. Hay un combate en puertas, y los trece hombres, con su ejemplo y con sus palabras, trabajan las conciencias de los demás. Cuando el empeño empieza a fructificar, uno de los soldados traiciona a su cabo, y el comandante en jefe de los ejércitos aliados entra en acción. El cabo, en alucinante y espléndido capítulo, es arrestado y conducido a juicio sumarísimo. Faulkner nos explica cómo el viernes, precisamente un viernes, se lleva a efecto el ajusticiamiento del cabo, a quien sitúan, para ganar tiempo y mayor ejemplaridad, entre dos forajidos.

Después, el entierro del cabo—que coincide con la reanudación del combate—y el amanecer del domingo, en donde el pincel faulkneriano cobra brillos inéditos para mostrarnos un alucinante bombardeo, una *massacre* tremenda y una humareda compacta y

penetrante, que, al difuminarse, permite comprobar la desaparición misteriosa de la tumba y del propio cuerpo del cabo.

Todo el libro está lleno de aciertos, y aunque a veces las imágenes se presten a peligrosa confusión, su lectura, medida y lenta, hará desembocar en una diáfana belleza, que envuelve, de manera desconcertante, todas las páginas de la novela.

William Faulkner ha dicho que *El Apólogo* es su obra más importante. Para nosotros, soslayando la cuestión, es una importante novela; acaso la más importante de la literatura norteamericana de estos últimos años. Rebosa fuerza y vigor. Aúna ternura y un vago, y más que nada, presentido hálito de crudeza. Porque todo, en esta última novela de Faulkner, está calibrado y pensado, sopesado y aquilatado, cualidades que insuflan al libro una categoría de fuste y una realidad de belleza literaria.

MARIANO TUDELA

CCL ANIVERSARIO DE LA MUERTE DE LOCKE

El CCL aniversario de la muerte del filósofo inglés John Locke ha sido conmemorado por el "Tercer Programa" de la B. B. C. en una serie de tres conferencias, dedicadas más a los aspectos personales y políticos del autor de *Essay on human understanding* que a las dimensiones estrictamente filosóficas de su obra. La verdadera conmemoración, sin embargo, ha sido la publicación por el doctor Von Leyden, en latín, de los *Ensayos sobre el conocimiento humano,* escritos por Locke veinte años antes de sus *Two treatises on civil Government.*

Estos *Ensayos*, publicados ahora por vez primera, ponen al descubierto un Locke preliberal, defensor del principio de autoridad, muy lejano todavía en ideología, aunque no en fecha, del campeón del liberalismo y del padre del empirismo, del John Locke que ha contado en la Historia.

¿No es este pre-Locke, acaso, un factor importante del contexto humano imprescindible para la comprensión de ciertos pasajes fundamentales del *Ensayo sobre el conocimiento humano?* Pese a su antiinnatismo teórico y moral y su empirismo a ultranza, hay algo en el *Ensayo* que nos hace sentir que no ha habido una rotura radical con la tradición racionalista.

En todo caso, la perspectiva de un cuarto de siglo demuestra contundentemente que la filosofía de Locke no puede ser interpretada por medio de un esquema simplista ("empirismo-dogmatismo") o por sus consecuencias y derivaciones más espectaculares.

FRANCISCO PÉREZ NAVARRO

ESPAÑA EN LA ARGENTINA

Cuentan que cuando Vicente Blasco Ibáñez visitó a Méjico, alguien se acercó al entonces sin reservas aplaudido novelista para expresarle una profunda admiración por su obra, lamentando, al propio tiempo, que fuesen ascendientes del valenciano aquellos "bárbaros españoles" que tan vivas heridas habían causado antaño a la Nueva España, a lo que Blasco Ibáñez parece que respondió: "Habrán sido los ascendientes de usted, porque los míos se quedaron en España."

Pues bien, y aunque parezca paradójico, un gran número de hispanoamericanos ignoran todavía, o fingen ignorar, la verdad enunciada tan descarnadamente por el escritor español. Y de aquí que resalte doblemente la certera orientación del prolífico escritor argentino Arturo Berenguer Carisomo en su reciente obra, magnífica por cualquier lado que se la mire, *España en la Argentina* (1), que no en vano se subtitula *Ensayo sobre una contribución a la cultura nacional.*

El autor trata de volver la vista a los últimos cien años—"especie de meditación retrospectiva, a fin de aquilatar lo hecho y avizorar, en lo posible, el porvenir", de ahí el animoso acento de las últimas sentidas páginas—para rastrear en la vida argentina la huella de los pacíficos conquistadores españoles de una emigración —inmigración desde su atalaya—ininterrumpida (si se salva el paréntesis de la guerra mundial núm. 2) a lo largo de un siglo, y aunque su propósito primero es preponderantemente cultural, lo cierto es que, a la postre, sobrepasa, para fortuna nuestra, los límites al principio señalados para reflejar muy otras manifestaciones, en todo caso de singular ejemplaridad y destacada importancia en la trayectoria histórica de la gran República del Plata.

---

(1) Arturo Berenguer Carisomo: *España en la Argentina* (Ensayo sobre una contribución a la cultura nacional). Buenos Aires, 1953.

La "colectividad" española, es decir, "todo el español que de un modo u otro haya contribuído con su influjo a la formación o modificación, en algún sentido, de la cultura argentina", o haya sido "núcleo de históricas e ilustres familias argentinas o, inclusive, motivo de toponimia", con la sola condición de que, "temporal o definitivamente, arraigara—ciudadanizado o no—como miembro activo de la comunidad argentina", es, en una gran parte, forjadora de la nación argentina y, en todo momento, "mantenedora—son palabras de don Rafael Calzada, que han estimulado a Berenguer Carisomo—del buen nombre y honor de España en esta región de América". Todo ello ha sido puesto de manifiesto, con sobrados argumentos, en este gran libro hispanoamericano, verdadero epítome histórico donde se encuentra amplia noticia de los orígenes y, a veces, hasta del desarrollo de la literatura, de la Universidad, de la imprenta, de la inmigración de la Argentina, así como un arsenal de anécdotas y gestos netamente hispánicos, y entreverada con sus varias trayectorias una historia casi minuciosa de los "grandes centros motores de la colectividad"—el Club Español, la Asociación Patriótica Española, la Institución Cultural Española, la Sociedad Española de Beneficencia, el Centro Gallego, la Asociación Española de Socorros Mutuos, el Liceo de España (cuyo objeto es "divulgar los valores de la cultura hispánica") y tantos más—y de su grandiosa obra. Y son estos "meandros de la Historia" los que revelan claramente el sentido y el caudal de una corriente a la que se debe la fertilización no ya de la Pampa de la Cultura, sino también de la Pampa, de la "zona trigal y maicera del país". Y es esa pléyade de hombres españoles, con el "espíritu insomne de aventura, que singulariza a nuestra estirpe"; y por el sistema de coparticipación en los negocios, de auténtica raigambre cristiana, que soslaya de antemano el grave "problema social" de nuestro tiempo, quienes crean con su trabajo esforzado gran parte de la riqueza y de la prosperidad argentinas, quienes abren a diario nuevas vías fértiles a la economía del país y llegan a alcanzar arrojo y poder bastante para regalar, por suscripción, una unidad a la Marina de guerra del Plata y otra unidad a la Marina española. ¡Pues si un hombre solo, el palentino Carlos Casado del Alisal, es capaz de llevar a cabo el Ferrocarril Oeste Santafecino, inaugurado el 5 de noviembre de 1883, y con el mismo aliento que un nuevo don José de Salamanca al servicio de la "otra bandera"!

En una palabra, debemos al coautor de *Medio siglo de literatura hispanoamericana*, un libro jugoso, pletórico de sugerencias, rebosando hispanidad y buen sentido históricocultural, y si bien un

poco falto de decantación y definitividad, escrito con especial amor y lleno, en definitiva, de datos, de observaciones y de experiencias. Un paso seguro hacia la completa elaboración de un estudio definitivo de cuestión tan importante.

CARLOS-PELEGRÍN OTERO

LA HAZAÑA DEL DOCTOR BOMBARD

Hay varias clases de demostraciones. Unas establecen la validez de una proposición lógica. Otras, como las demostraciones matemáticas, actúan sobre objetos de naturaleza medio real, medio fantástica. Cabe también la prueba vital, que, en lo histórico, tiene la virtud de echar por tierra falsos mitos, errores ancestrales, y que suele ser recibida con sorpresa, admiración y respeto. A esta última clase de demostraciones pertenece la dada al mundo por el médico francés Bombard. La prensa, en su día, se ocupó de la hazaña. Lo hizo fijando la atención principalmente en la cara pintoresca y aventurera que tenía el asunto. Ahora, la revista *Science et Vie* (número de julio, 1954) nos regala con un avance del informe técnico, que pronto se publicará, sobre el viaje de Bombard.

La aventura del joven médico francés tiene todo el encanto de los bellos relatos novelísticos. Hay en el hombre, incluso después de haber franqueado el umbral de la edad adulta, una zona que vibra con la narración de hechos singulares. Lo inaudito, lo extraordinario, lo que parece imposible, capta la imaginación. Tal vez sea por esto por lo que el hombre quiere reaccionar frente a la monotonía y aburrimiento de la vida cotidiana, en la que nada pasa.

La literatura de todos los tiempos ha tratado de aprovechar esta vena novelística que hay en todo ser humano. El hombre es un ávido oyente de mitos, de relatos fantásticos, de aventuras escalofriantes, de intrigas, de misterios. Pero no queremos tratar ahora de la génesis de la literatura de ficción, género que, desde la *Odisea*, nos llevaría a la moderna novela policíaca, pasando por los libros de caballerías, los cuentos de hadas, los relatos de viajes y aventuras, para no citar las modernísimas historias, que utilizan el espacio interestelar como escenario de las peripecias humanas. Lo que pretendemos es destacar el valor "literario" de esta hazaña, llevada

a cabo tan genialmente por Bombard. El héroe que ahora nos ocupa es un hombre de acción y también un científico. De esta íntima unión ha surgido la obra "literaria" que es su relato. Junto a la poesía y el encanto de la obra de ficción, urdida expresamente por el escritor con talento, tiene que figurar ahora esta otra gran obra, que resulta después de haberse lanzado a la vida para correr riesgos y peligros "reales".

Lo real ofrece siempre una cara poética y un aspecto atractivo. El sobrio relato de Bombard, transcrito literalmente por *Science et Vie*, produce en nosotros la emoción de una bella obra literaria. Se establece con este motivo la posibilidad de plantear la vieja cuestión sobre el realismo y la ficción pura. Pero no hace falta complicarse en una discusión sobre estilos y métodos literarios. Tal vez lo más razonable sea aceptar las dos soluciones conjuntamente. La realidad alberga una tal riqueza de potencialidades, que hay veces que supera a la fantasía más exuberante. Si a la fijación de esos caracteres llamamos "realismo", poco importa el nombre. Se manejan datos de la "realidad", es cierto. Pero es cierto también que no se han tomado unos datos cualesquiera. Aparece así un "realismo" depurado.

Por otra parte, la auténtica creación ha de transmutar los hechos, ha de fabricar el mundo "ficticio", que tan atractivo resulta a quien vive con sus plantas afincadas en el suelo de lo "real". La verdad es que, tanto lo "real" como lo "ficticio", constituyen una especie más alta de realidad: la de la vida humana. Pero tampoco de esto podemos ocuparnos.

Pasemos, pues, definitivamente al relato del caso. La prensa francesa trajo la noticia escueta el 25 de diciembre de 1952. *Le Figaro*, por ejemplo, informaba: "Después de sesenta y dos días a bordo de su canoa neumática, el doctor Bombard ha conseguido atravesar el Atlántico... no sin peripecias." Un despacho transmitido desde La Barbada, del 24 de diciembre, daba cuenta de los datos más salientes: Bombard, joven cardiólogo de veinticinco años, que trabajaba en un laboratorio oceanográfico de Mónaco, había querido demostrar que uno o varios náufragos podían permanecer perfectamente en una canoa de salvamento durante varias semanas sin ser recogidos, y, finalmente, alcanzar un puerto, cualquiera que fuese el lugar del naufragio. Para ello, el náufrago se habría de alimentar de peces pescados por él mismo, habría de beber su jugo y agua de mar, injerida en dosis pequeñas de manera sistemática.

El 19 de octubre de 1952, Bombard se embarcó solo a bordo de

L'Hérétique, canoa que pasará a la Historia junto con el de la balsa famosa: la *Kon Tiki* (la que logró atravesar el Pacífico en condiciones extraordinarias, con seis escandinavos como tripulantes).

El escrito que ahora publica la citada revista francesa, y que firma el propio investigador, ocupa siete páginas, y lleva por título "Dos meses en el mar, sin víveres". Numerosas ilustraciones ayudan al lector a crear ese clima grato de lo aventurero. Una fotografía nos muestra al autor, recién arribado a La Barbada, con 25 kilos de peso menos, barbudo como un Robinsón, pero satisfecho. En otra *foto,* Bombard, ya en Francia, junto a su esposa, tiene en su mirada el brillo de los triunfadores, y parece haber recuperado el aire social que su soledad de náufrago voluntario le había ajado.

El relato de nuestro autor tiene, estilísticamente, la trama de una comunicación científica ordinaria. Aun así, de esas palabras aristadas, duras, que recuerdan algunos trozos del *Ulises,* de Joyce, brota un aroma literario de sutil y alado perfume. He aquí, para hacerlo ver, el siguiente trozo, entresacado de la descripción de algunas de sus vivencias viajeras, y que lleva el siguiente subtítulo: "Sed: nunca.—Hambre: a veces.—Sueño: siempre."

"... Nunca he sentido verdadera sed, sino un simple deseo psíquico de beber, mientras en el Mediterráneo el pasajero (Palmer) ha padecido sed verdadera antes de decidirse a comenzar a beber agua de mar. El hecho de que un líquido corra por las vías digestivas superiores ejerce una acción preponderante para retardar la aparición de la sensación de sed..."

Bombard ha dado al mundo una lección de muchas cosas. Ha enseñado que un náufrago desprovisto de todo puede sobrevivir extrayendo su alimento del mar; ha demostrado que el agua del mar puede satisfacer la sed en casos extremos, con tal de beberla inteligentemente; ha enseñado la importancia de la moral en la lucha contra las condiciones fisiológicas anormales. Ha señalado errores ancestrales, deformaciones de la realidad, que tantas vidas humanas han costado desde los tiempos más remotos. Pero, por encima de todo, ha dado una lección de alta humanidad, de arrojo, de valor, de confianza en sí mismo. Ha contribuído, sin duda, a la mitología moderna: ha inventado un nuevo y delicioso "cuento de hadas".

RAMÓN CRESPO PEREIRA

He aquí un hombre que levanta la voz para decirnos: la historia no consiente juicio moral ninguno; se limita a estudiar hechos, a comprobar su exactitud y a expresar la sucesión con que se produjeron... He aquí un segundo teórico de la historia que nos advierte: los contados hechos históricos definitivamente aclarados por la investigación y por la crítica no necesitan de una interpretación especial, que fluye de ellos mismos en forma espontánea y evidente... He aquí un tercero, menos incrédulo, tal vez más interesado que los otros, que dice: la historia del tal época, de tal acontecimientoto, está aclarada y juzgada de modo definitivo; la posteridad ya ha pronunciado su veredicto irrevocable, y no cabe una apelación, que por otra parte nada conseguiría, pues conocemos todos los documentos de prueba, y ellos nos presentan, luminosa, intergiversable, la verdad histórica.

Los tres repiten, según se ve, las mismas tonterías; por ineptitud, por comodidad o por conveniencia.

Ante todo (dicen), hay una verdad histórica, verdad sobre un hecho o circunstancia aislada, o sobre una cadena de hechos o una interpretación de conjunto. Esa verdad es el feliz patrimonio de aquellos historiadores que poseen todos los testimonios habidos y por haber sobre un hecho histórico, sus causas y sus efectos. Luego —insisten—es posible juntar y conocer todos los múltiples documentos, rastros, indicios de un cierto acontecimiento; y es posible también declarar de modo terminante sus relaciones, sus consecuencias, sus calidades: dar no un juicio, sino el juicio. O conviene no formular sentencias sino sobre hechos aislados, que—dicen ellos—es lo único que podemos inteligir—el día justo en que se fundó Buenos Aires; si el general Rosas sabía o no el inglés—; y relevarse de dar interpretaciones, de hacer "filosofía de la historia": un trabajo mental que además implica comprometerse con determinadas opiniones, afiliarse. Doblemente odioso.

Odioso, sí; pero ¿acaso es posible, acaso es lícito evitarlo? La simple proposición contraria conduce—ya se ha visto—a sostener esos tres juicios categóricos que he citado al principio. Lo cierto es que, bajo la apariencia de una actitud prudente, ellos no representan sino una duda pobre y mezquina, que se expresa en afirmaciones y negaciones de orden general para ocultar la confesión de una imposibilidad (aún voluntaria) de orden particular. Todavía más odioso. Y, por supuesto, inaceptable, porque vuelve insoluble

el problema, frente al cual no cabría sino un irritante, un aniquilador escepticismo.

Porque ¿de qué vale la simple crónica, una subhistoria, una historia esotérica? ¿Qué son los hechos históricos sino juicios personales sobre una serie casual y fija de testimonios?

¿Y qué son los documentos sino un montón de cosas, de valores abstractos a los cuales el historiador—la mano y los ojos del historiador—da una jerarquía y un sentido? No se puede hablar de los hechos históricos como de situaciones puras y determinadas. Podemos asegurar que la empresa del Ferrocarril del Sur cuenta con 12.576 vagones, pero no podemos asegurar que la Historia argentina cuente con 24.523 hechos históricos, a los que no faltaría sino individualizar y clasificar.

¿Y dónde está ese comodísimo archivo finito, ese inmutable acervo de documentos, cuyos límites son precisos como los de un precipicio y al que el historiador veraz no tendría sino que ponerse a consultar hasta agotarlo? Cualquier cosa (una palabra, hasta un movimiento) puede ser vivísimo testimonio. Y en cualquier momento puede aparecer uno nuevo, o advertirse una relación inesperada que obliga a modificar la primitiva imagen que nos habíamos hecho de las cosas.

No, no se agotan las fuentes; no se agotan los documentos; no se agota el manantial de vida que está latente en cada testimonio, ni los múltiples y distintos caminos que cada uno puede descubrir. Para el que sepa ver, presentan también los rastros más sutiles. A base de documentos el historiador puede revivir los estados de ánimo, individuales o colectivos, de otros tiempos. Es bien difícil; pero el historiador no puede rehuir esa tarea, que da fuerza y persuasión a su relato. No puede conformarse con crear el esqueleto, la masa inerte y sombría, y negarse a dotarla de su alma, de las luces y las sombras que dan la imagen de la vida.

Un documento es apenas un indicio; casi siempre, un testimonio involuntario. Porque los hechos históricos se suceden como la respiración de los seres vivos, sin que alcance a preocuparles si su existencia deja o no vestigios. Es elemental, pero es preciso decirlo: en ninguna parte hay cronistas que anoten, segundo por segundo, las variantes y evoluciones de cada circunstancia. Y aunque pudiera agotarse la fuente de testimonios posibles acerca de un hecho histórico, ¿cómo podría alguien atreverse a asegurar que sobre esa cerrada base cabe pronunciar, no su propia verdad, sino, en nombre todos, el fallo inapelable de la Historia? Me parece intolerable que frente a un acontecimiento histórico pueda admitirse el

veredicto de ese oficioso jurado que dice "culpable" o "no culpable".

Y entonces, ¿qué otra cosa queda al historiador sino interpretar el pasado? Nunca podrá jactarse de saber exactamente la verdad de una época, de distinguir y ordenar para siempre los núcleos y conflictos históricos, de descifrar de modo definitivo los hechos complejos y enmarañados. Puede establecer una convincente serie de relaciones, pero no cabe admitir que ella sea la única y que enfrente o al lado de ella no puedan proponerse otras más. Sobre los mismos documentos, distintas personas de igual buena fe llegarán a conclusiones diversas: Esa masa de documentos presenta siempre resquicios, huecos, que es preciso llenar (las cosas que pasan y no se manifiestan en documentos) ; y como cada uno lo hará a su modo, cada temperamento formará una construcción personal.

Primero, la inseguridad de los materiales, testimonios, documentos; segundo, la ineludible personalidad del traductor. ¿Cómo poder uno calcular y corregir esa parte inevitablemente personal que existe en toda representación? Recuérdese esta frase de Huizinga: "Los conocimientos históricos siempre quedarían encerrados dentro de la concepción del mundo y del juicio humano, dependientes de la mentalidad de cada contemplador individual, nunca iguales para todos."

El hombre será siempre un misterio. No podemos saber la verdad de un alma ni, por supuesto, la de muchas; no podremos saber toda la realidad pasada ni abarcarla en sus infinitas expresiones, a través de los débiles retazos, de los restos (eso: restos) que nuestros sentidos se atreven a interrogar.

¿Renunciaremos, entonces, a penetrar en el pasado? Alguien ha dicho, con razón, que los acontecimientos no hablan por sí solos. La conclusión es fértil. Es aplicarnos, con fervor, a ese material, movedizo y creciente, que está frente a nosotros, y ahondar en él hasta descubrir las vetas, las ramas, las arterias que se alargan hasta la vida que hoy late en torno nuestro y en nosotros. Hoy tendremos una verdad, mañana otra. No será cada una—eso sí que lo sabemos bien—la divina sabiduría, el juicio irrevocable. Bastará que sea una comprensión: la comprensión de un hombre, tal vez la de una generación.

SIGFRIDO A. RADAELLI

EL PINTOR SALVADOREÑO CAÑAS, EN MADRID

El hecho de presentarse en Madrid un artista hispanoamericano no tiene rango de acontecimiento, por cuanto la pintura americana—universal en sus generalidades de escuela—es bien conocida por los españoles. Contribuye a ello el intercambio que viene realizándose desde algunos años a esta parte, cuya culminación fué la Bienal, que dió a conocer en España a plásticos de mérito, representativos de esta hora artística en las naciones hermanas. Partícipes de las tendencias actuales, registran casi todos esa impronta del lugar del nacimiento al plasmar tonalidades, y la visión de una geografía que persiste a través de las motivaciones más varias y apartadas de la razón geográfica.

La presentación en Madrid del pintor salvadoreño Cañas, artista en formación por su juventud, pero con perfiles muy definidos, ha suscitado interés y hasta un poco de polémica. La galería Buchholz tiene abiertas sus salas a todas las audacias e innovaciones, portadoras siempre de algo que decir, y por ello despiertan curiosidad, ansias de descubrimiento y hasta su punto de pasión; todo lo cual indica que no hay nada muerto en la obra que por ella pasa.

Cañas se presentó con un buen número de lienzos, que fueron contemplados por el público exigente que desfila por la referida sala. En ellos se marca el sesgo o trayectoria de este artista desde las primeras creaciones hasta las recientes, en que se patentiza lo logrado de su arte. Los colores crudos, a veces violentos, son, quizá, la más acusada tendencia formal; al menos es lo que más directamente impresiona, como una marca temperamental. Queda también más recóndito, menos a la vista, el fino dibujo, la curva delicada, más rotunda, un trazo exquisito que se revela en muchas ejecuciones, dominado por el tema que reclama esa delicadeza, como en el cuadro "Cazadoras" y "Juego infantil". El pensamiento del artista tiene variaciones, casi modulaciones, al elegir el tema; siempre en una idea dominante que se transforma en distintas plasmaciones, como su "Bartolo", expresivo y lleno de significación.

No por ello hay repetición o monotonía en la temática. La idea se ramifica en tantas expresiones o temas, producto de una rica inventiva. Su "Mujer en ventana", "Juego infantil", "Músicos en el alba", "Mujer y caballo" y "Cazadoras" obedencen a esa identidad de pensamiento, que sirve a la plasmación de distintos temas.

Puede apreciarse la identidad y diversidad de que hablamos en

las figuraciones abstractas, ramas sueltas y divergentes del mismo tronco, en que una sensibilidad aguda ha dado forma a sugestiones patéticas. Es lo que más puede apreciarse en la obra de esa tendencia, que, por serlo, tiene el común rango de una época y de todo lo en la misma encasillado. Por eso, la superposición y la combinación de fragmentos humanos está conseguida con esa personalidad guiada por peculiares impulsos sensitivos.

Un crítico ha significado el influjo permanente del paisaje nativo en la obra de Cañas. A través de concreciones se alude en ella el paisaje salvadoreño, a las llanuras claras, a la fuerte sensación de extensión despoblada y a silencios hondos. Es un tributo al que pocos artistas pueden escapar. Es demasiado entrañable la sensación primigenia de la tierra y el clima; visión permanente que, aún inconscientemente, aflora hasta cuando por volición del hombre trata de sustraerse a tales ecos del paisaje. Lo es, sobre todo, en los pintores. Por muy pegados que estén al espoleo de la innovación, en todo pintor hay siempre un punto delator que le afinca a la raíz nativa. Los conocedores del país de origen del mismo suelen descubrirlo sin esfuerzo.

Esto suma valor a la obra de Cañas. Todas las motivaciones llevadas al lienzo llevarán el cuño de un país, y dentro de las tendencias universales seguirá siempre siendo un pintor salvadoreño. Sus juicios pictóricos tendrán esa tensión que comunica el alma del paisaje, y por eso le felicitamos, ya que será siempre un añadido apreciable dentro de la valoración estética.

Aunque ya se conocía parte de su obra por otras exposiciones —las últimas creo que fueron en la Bienal y Santander—, ahora se ha podido apreciar el empuje de la totalidad. En otros lugares, Nueva York, Guatemala, ha dado a conocer parte de la misma. Pero creemos que en esta Exposición última ha dado la visión de su entera personalidad, aunque sólo sea por la amplitud de lo expuesto, y, sobre todo, por esa madurez lograda en sus últimas creaciones. Actualmente es becario de su Gobierno en España, y a buen seguro que irá acumulando enseñanzas, madurando juicios, depurando formulaciones, hasta llegar a ser ese artista que muchos ven en Cañas para un futuro no muy lejano.

J. ÁLVAREZ ESTEBAN

LA IMAGEN DE LA ESPADA DESNUDA

La imagen de la espada desnuda (1) es la primera novela que he leído de Jocelyn Brooke. Y he de confesar, sinceramente, que todas las referencias de prevención, que todos los infundados prejuicios que yo tenía hacia este escritor inglés, se han visto sustituídos por la más franca e inesperada de las sorpresas. No todo, ésa es la verdad, obedece en *La imagen de la espada desnuda* a un exigente concepto de la "realidad de un mundo novelesco". Tampoco importa esto mucho. No se sabe bien, por otra parte, dónde empieza la *sinceridad* de la trama en sus más imperceptibles hilos y dónde termina la artificiosidad de esa invención. Pero, desde luego, lo que sí cabe afirmar, y de una manera rotunda, es que esta novela se adentra en el ánimo del más prevenido lector hasta sobrecogerlo de mágicas emociones; hasta cegarlo, incluso, dentro de ese universo deslumbrador y desconcertante que el novelista ha logrado edificar con mano maestra.

Jocelyn Brooke ha concebido, sin duda, un mundo maravilloso, un mundo sin amarras posibles con la vida de cada día; algo así como una narración de especialísimo encasillamiento donde lo onírico derrama sus fabulosas redes sobre la turbia y desolada amplitud de la novela. En *La imagen de la espada desnuda,* lo real (es decir, lo que tiene "existencia verdadera y efectiva") no aporta el más leve apoyo a su ámbito de ficción y, si interviene, es sólo de una forma circunstancial y casi ineludible. El tiempo—y ésta es su principal característica—no transcurre aquí según las medidas usuales, según los cánones establecidos; el tiempo en este libro está sujeto a unas extrañas leyes inexorables y enloquecedoras, entretejiéndose entre sus páginas sin lógica alguna, sin ninguna norma de sostenimiento. Mientras ocurre, pongamos por caso, un determinado suceso, que muy bien podría haber tenido lugar en unas pocas horas; hay algo que, en otra parte y paralelamente, ya ha estado envejeciendo años y años. Los mismos personajes fluctúan entre incomprensibles actitudes y razones. A veces, todo semeja adquirir un apacible estado de normalidad; todo discurre por sosegados y naturales cauces; mas, de pronto, y a cada paso, inesperadamente, surge la desarticulación más turbadora, el frenético estupor de un hecho que no tiene (que no precisa tampoco tener) una explicación razonable, que no se puede *asimilar* sin el auxilio del

---

(1) Jocelyn Brooke: *La imagen de la espada desnuda.* Traducción de Alfredo R. Weiss. Emecé Editores. Buenos Aires, 1953.

ensueño. Y del fondo de esta alucinadora atmósfera onírica, desgarrada de terribles símbolos, de fantásticos desconciertos, nace el valor esencial de la novela: su poderosa fuerza emotiva, su escondida luz reveladora, su angustiosa, su oscura y hábil trabazón.

El protagonista de *La imagen de la espada desnuda,* Reynard Langrish, recuerda ciertamente, como ya se ha dicho, a alguno de los más acusados tipos kafkianos. He leído que Jocelyn Brooke no conocía la obra de Kafka cuando escribía la novela que comento. Puede que esto sea verdad; no hay por qué dudarlo. Puede que *La imagen de la espada desnuda* haya sido escrita, por aisladas concomitancias, desde un plano de visión análogo al que Kafka empleara en *Un médico rural,* o en *La metamorfosis,* o en cualquier otra narración de *La condena.* Muy significativa es, por otra parte, esta coincidencia mental que, dentro de la orientación de la novela moderna, demuestra la fidelidad de un escritor con su época. Pero en lo que sí cabe hacer hincapié es en la categoría onírica de esta novela, en su propio mundo estremecedor y arrasadoramente sugestivo, que al margen o no de previstas fórmulas consigue abrirse paso en su territorio ideal, no por conocido menos auténtico y sintomático.

El procedimiento novelesco de Jocelyn Brooke, como tal oficio, no deja de parecerme perfectamente idóneo. Su lenguaje está construído, quizá, con una muy elaborada intención, de la forma más consecuente si pensamos en las necesidades íntimas de una narración donde la realidad y el ensueño, dominados por una poesía indudable, van mezclándose y entremezclándose hasta lograr un inmejorable resultado expresivo. El desarrollo de la acción de *La imagen de la espada desnuda* exigía, en todo caso, unos resortes literarios en consonancia con su ambiente. Y esto lo ha conseguido Jocelyn Brooke con sobrada sagacidad, con un enfoque lleno de sabiduría, incluso con una bien suministrada dosis de oscuridades. Me interesa insistir en que esta oscuridad que el novelista ha creído oportuno dejar sin esclarecer en algunos pasajes de *La imagen de la espada desnuda* no constituye para mí un valor independiente; esto es, la oscuridad narrativa por sí sola y como sistema se me antoja una limitación, o si se quiere un lastre inservible. Pero es un apoyo necesario cuando, rompiendo con toda tradición, aparece, sin el propósito de buscarla, para dar origen a un clima misterioso y anárquico, a un ámbito novelesco tan espectral y confuso como la propia ensoñación de donde nace.

He aquí, en definitiva, un novelista importante y un libro que,

junto a los dos o tres más significativos de la actual literatura inglesa, viene a representar un incuestionable eslabón en esa subyugadora cadena de la última novela universal.

CABALLERO BONALD

LA LITERATURA VENEZOLANA Y SU ENSEÑANZA

La *Revista Shell*, una curiosa publicación caraqueña fabricada con fabulosos medios editoriales, incluye en su última entrega un jugoso artículo del profesor Torrealva Lossi, titulado "La enseñanza de nuestra literatura". Sus conclusiones son muy acertadas y resultan aplicables no sólo al caso venezolano, sino que sirven de cura apropiada a los males que sufre hoy en día la enseñanza de la literatura, incluso en aquellos grandes países en los que la organización educativa cuenta con una considerable tradición. El autor comienza por detallar las diversas corrientes que orientan la enseñanza de la literatura: los que estiman que puede servir para adiestrar a los alumnos en la investigación; los que quieren proporcionar un conocimiento de las escuelas y estilos literarios más importantes de las letras universales y nacionales, y los que, por último, estiman que debe impartirse los rudimentos que orientan la valoración de la obra literaria. Estas orientaciones carecen de un contenido histórico y de estudio de la evolución social, política y psicológica, que tanta relación puede tener con la literatura. Porque la enseñanza literaria no consiste en impartir unas materias aisladas. La clave de la cuestión estriba en encontrar el máximo propósito de la difusión literaria, en la medida en que la asignatura puede contribuir a la mejor compresión de cada una de las épocas creadoras de la literatura y, en fin, en cómo ha de propender a la forja de individuos que sigan la ruta de los grandes creadores literarios.

Conviene reflexionar sobre las desastrosas consecuencias del pragmatismo y del cientismo en los últimos tiempos. Su consecuencia es el desprecio por la literatura, bastante común en el estudiante. "En realidad—escribe a este respecto Luis Alberto Sánchez—, todo despreciador de la literatura es un fracasado en ella ... la literatura no responde a quienes pretenden servirse de ella, sino a quienes la sirven sirviéndose ellos mismos."

Otro problema que presenta la enseñanza en la literatura es la

escasez de un profesorado competente. Esta competencia implica la reunión de ciertas virtudes, que van desde el entendimiento de la asignatura hasta otras de carácter muy personal. La información directa acerca de obras y autores, la perfección que haga de sus ideas, su estado anímico, sus planteamientos filológicos o morales son la base de esta competencia, a las cuales hay que añadir una correspondencia de saberes entre otros campos del espíritu, como son *la filosofía*, las *artes* y *la sociología*.

Entre las prácticas viciosas de la enseñanza de la literatura, por las cuales atravesamos tanto en América como en Europa, señala Torrealva cinco principales:

1.ª Creencia de que la asignatura es más informativa que formativa.

2.ª Abandono de las nociones de teoría e historias literarias en dos cursos del Bachillerato (2.º y 4.º), cuando los programas de la escuela primaria podrían contener ya indicaciones obligatorias en cuanto a lecturas de autores nacionales y universales que contribuyan a despertar tendencias latentes.

3.ª El carácter "informativo" del método de enseñanza infunde a la asignatura un sesgo hacia la especulación libresca, con la siguiente recarga retórica. A ello hay que añadir la opinión, muy extendida entre los alumnos, de que la literatura es una clase memorística, que conviene solventar con vistas a un examen, mientras que las ciencias formales y experimentales constituyen su preocupación fundamental, de cara a la formación profesional al bienestar futuro.

4.ª Desvinculación entre la historia literaria y sus grupos inmediatos, como obstáculo serio para que la enseñanza cumpla su misión totalizadora ideal.

5.ª Junto al aspecto informativo, la existencia del estudio "mecánico" como variante de aquél. El estudio de la literatura carece de todo dinamismo, y resulta—otra vez con Luis Alberto Sánchez—que "la literatura es lo menos mecánico que existe sobre la tierra. De entre las llamadas "ciencias" culturales, la literatura es la más arbitraria, la menos sujeta a leyes, las más a merced de lo contigente".

Aunque todos estos defectos no son exclusivos de la literatura, lo cierto es que cuantos están relacionados con el mundo de la enseñanza han podido comprobar que la educación de nuestro tiempo está impregnada de mil cosas innecesarias. Por tanto, las tachas

que se formulan a la pedagogía literaria poseen un valor más profundo si se considera que la totalidad de las "ciencias" adyacentes pasan por las propias improcedencias. Para acabar con ellas se necesitan personas que confíen "en la alta misión que las letras realizan dentro del ámbito cultura de una nación ... la presencia de profesionales que, además de venerar su carrera, tengan gusto artístico, aunque sean incapaces de escribir un libro".

E. C.

UNA NOVELA NUEVA DE JOHN STEINBECK

La literatura americana ocupa estos días el primer plano de la actualidad cultural inglesa. La presentación en Londres de la última comedia de Thornton Wilder, *The matchmaker,* cuyo estreno mundial tuvo lugar en Edimburgo no hace más de tres meses, y la publicación por Heinemann de la nueva novela de John Steinbeck, *Sweet Thursday,* son los motivos principales de esta actualidad. A ellos hay que añadir la reciente concesión del Premio Nobel de Literatura a Ernest Hemingway; la presentación en Bristol de *The crucible,* de Arthur Miller, y, sobre todo, la publicación de un número extraordinario del suplemento literario del *Times* dedicado a la literatura americana actual.

Tanto T. Wilder como A. Miller han sido tentados por la historia para buscar en ella, quizá, las raíces y explicaciones de nuestra vida cotidiana de hombres del siglo XX. Bien es verdad que el autor de *Nuestra ciudad* no llega tan lejos en su viaje retrospectivo como llega el creador de *La muerte de un viajante.* En efecto, la acción de *The crucible* se desarrolla en Salem, Massachusetts, en los tormentosos años de la última década del siglo XVII, mientras que *The matchmaker* practica todos sus enredos y artimañas de doble intención en la provinciana Yonkers y el bullicioso Nueva York de finales del siglo pasado.

John Steinbeck, sin embargo, se enfrenta en *Sweet Thursday* con un mundo rigurosamente contemporáneo: los vecinos de Cannery Row, arrabal exconservero de Monterrey (California) posguerra última.

La partícula "ex" deslizada en nuestro párrafo anterior exige una breve explicación destinada a los lectores de aquella otra deliciosa novelita de Steinbeck, *Cannery Row,* de la cual *Sweet Thursday*

es, en cierto modo, la continuación. Las "conserverías" han abandonado Cannery Row por la sencilla y contundente causa de que durante la guerra, por razones patrióticas, todas las "pilchards" fueron pescadas. Todo ha cambiado, pues, en la barriada y, a pesar de todo, nuestros viejos amigos Mack, Hazel, "El Doctor", Flora y sus chicas... siguen siendo los mismos, en su grande "pequeño mundo" de ingenuidad y amistad, de inocencia y sencillez. Para los lectores de *Cannery Row,* también, no resisto la tentación de traducir un significativo párrafo de *Sweet Thursday*:

"Para un observador que fuera de paso, Cannery Row, después de la guerra, podría parecer una serie de unidades autónomas e independientes, funcionando cada una por sí sola sin ninguna relación con las otras. Había poco contacto visible entre "Casa La Ida", "La Bandera del Oso", la tienda de ultramarinos (todavía conocida como "Ultramarinos de la Flor Celeste", Lee Chong), el "Palace Flophouse" y el "Laboratorio Biológico del Oeste". La realidad es que cada una está ligada a todas las otras por sutiles hilos de acero. Daña alguna, y provocarás la venganza de todas. Si la tristeza llega a una de ellas, todas lloran."

Tres épocas distintas y tres ambientes diferentes. Una tragedia provocada por el fanatismo antihechicero, rozando peligrosamente el terreno del melodrama; una farsa disparatada con todas las características típicas de la "comedia de enredo", llegando en ocasiones a la payasada circense; una novela corta, bellamente escrita e impregnada de una soñadora melancolía, bordeando, a veces, la novela rosa. Un espíritu común, no obstante, informando y dando vida a tres creaciones literarias e infundiendo en ellas un estilo común y un mismo lenguaje: el estilo y el lenguaje "americanos".

FRANCISCO PÉREZ NAVARRO

LA POESIA TRADICIONAL ARGENTINA (*)

Los trabajos del profesor Carrizo, ya conocidos de los folkloristas y siempre encomiables, vienen a patentizar, en la presente obra que reseñamos, sus excepcionales dotes de incansable inves-

---

(*) Juan Alfonso Carrizo: *Anales del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires.* La Plata (Argentina), 1951. 325 páginas, más dos de índices y colofón, cuarto mayor.

tigador—tanto en la tradición oral como en escrita—y de atinado comentador de los documentos que ha de manejar.

Está compuesta la obra por una serie de conferencias que el autor pronunció, ¡de memoria!, en Buenos Aires. Sus temas acusan un interés ininterrumpido, producto de un esfuerzo extraordinario para hallar antecedentes de la actual poesía tradicional de su país; la mayoría llegada de España y a ésta de Oriente, Grecia, Roma y Europa medieval. Ello supone una fausta realidad, lo que para muchos folkloristas era un constante anhelo: hallar el origen de ciertas composiciones que sólo consiguieron en número reducido.

Abre el libro con unas consideraciones sobre la unión de la literatura tradicional europea con la antigüedad clásica, principiando con el tema: *Las doce palabras retorneadas,* llegado a nosotros del antiguo cuento phelvi de *Gôsht-i Fryânô,* al parecer de fuentes antesasánicas (siglo v a. de J. C.). Ha sido la fuente de las versiones budistas, judías, cristianas y musulmanas que existen en Europa desde la Edad Media. De otro cuento indio nos llega el tema de *Las huellas del león* en rimas dialogadas, según se usa en la Rioja argentina. De la misma cultura se traspasa a Europa el asunto literario del *Desprecio del pobre,* que es glosado en el país del Plata en décimas. El mito griego de *Progne y Filomena* deriva en el conocido romance de *Blancaflor y Filomena. El sueño,* de la misma mitología, se transforma en coplas para dormir a los niños. De Grecia y Roma pasan a nuestra cultura algunas *Rimas de juegos y sorteos* que aún usan los niños, etc. Aquí finaliza el capítulo primero.

En el segundo analiza los temas poéticos de nuestro Siglo de Oro. Los soldados españoles llevaron a América durante su conquista cuantos ejemplos traían en la memoria sobre asuntos clásicos, que luego derivaron hacia géneros populares argentinos. Coplas amorosas, bondades o defectos de lugares determinados, asuntos pastoriles, décimas glosadas, cantarcillos, etc., son las muestras de aquella influencia.

En tres partes divide el capítulo tercero. Trata de los cantares y temas poéticos de Inglaterra, Francia e Italia contemporánea que se introdujeron en la tradición popular hispánica. En la primera aparecen, entre otros, los conocidos temas de *Las doce palabras retorneadas, El casamiento de la pulga y el piojo,* entretenimiento de *Los deditos, Las horas, Periquillo el aguador...* En la segunda (Francia), Nuestro Señor Jesucristo disfrazado de pobre mendicante, también *Las doce palabras, Cuentos de nunca acabar, El que*

va a Sevilla, Mambrú, Estaba la pastora, Yo tenía un castillo, etcétera. Italia (tercera parte) nos lega también numerosas fisonomías demosóficas: *Si este libro se perdiere. Arre, borriquito,* invocación a la lluvia, *Pumpuñete* y otras rimas infantiles.

El capítulo cuarto abarca el proceso de penetración en América de la poesía tradicional española en los siglos XVI al XVIII, heredada en parte de la cultura grecolatina. Habla el autor de la influencia que el libro español ejerció en aquel continente y los cantares que los soldados traían a flor de labio, sirviendo éstos para la invención de otros con expresiones y asuntos criollos.

En el siguiente habla de la pervivencia de las canciones españolas en la tradición rioplatense, aludiendo a la dificultad de establecer la filiación hispánica (entre lo español y argentino) de los cantares tradicionales, su estado de conservación y datos de ellos en la tradición oral. Sin embargo, por giros y modismos argentinos, por glosas de coplas españolas y menciones de asuntos locales del país, la filiación de que habla el señor Carrizo es latente en muchos ejemplos.

El último capítulo es también muy curioso. Trata de los cantares tradicionales que aún se conservan en quichua y guaraní. Naturalmente, algunos de ellos no fueron prehispánicos, sino que vinieron al Noroeste argentino por el Perú. Cita varias coplas españolas vertidas al quichua y guaraní. Termina con la composición aglutinante *Nieve que corta patitas,* en guaraní correntino (en español comienza *Estando la mosca en su lugar*), de origen hebreo, muy probablemente del libro de la *Hagada,* reunión de tradiciones judías.

En síntesis, una obra que contiene sumas enseñanzas para los folkloristas y un índice de consulta para el origen de temas poéticos de la tradición española y argentina.

BONIFACIO GIL

CUANDO LOS NEGROS VAN A LA ESCUELA CON LOS BLANCOS

Este es el título de un elocuente estudio publicado recientemente en *U. S. News and World Report,* en el que se glosan las consecuencias del dictamen del Tribunal Supremo de los EE. UU. en materia de segregación escolar. Este decreto, llamado a revolucio-

nar la sociedad norteamericana en uno de sus principales puntos débiles, declaraba anticonstitucional la segregación racial de las escuelas públicas estadounidenses y la separación de negros y blancos.

Sus consecuencias, que afectan a toda la nación, han sido tomadas en relación con algunos Estados del Sur que habían entablado recurso contra el Tribunal Supremo. Los Estados directamente interesados por esta decisión son: Alabama, Arkansas, Lelaware, Florida, Georgia, Kentuky, Louisiana, Maryland, Mississippí, Missouri, North Carolina, Tennessee, Texas, Virginia y West Virginia.

En los otros treinta y un Estados, la segregación había ya sido eliminada en base a normas constitucionales de los propios Estados. Hasta ahora estaba en vigor el principio de que, mientras que las escuelas públicas frecuentadas por los negros no ofreciesen las mismas condiciones materiales y la misma instalación que las de los blancos, estas últimas no podían negar el derecho de acceso a los escolares de color.

De esta manera había podido subsistir la segregación, gracias al particular cuidado con que, sobre todo estos últimos años, las administraciones locales habían mantenido a un alto nivel las escuelas reservadas a los negros.

La reciente decisión de la Corte Suprema precisa que, más allá de los criterios puramente materiales de igualdad, se deben tener en cuenta factores no menos importantes de orden psicológico y moral.

Con la enunciación de este importante principio—que seguramente será una piedra angular en la historia del derecho y del progreso democrático de la nación—desaparece ahora toda posibilidad de justificación jurídica de la segregación racial en las escuelas.

Sin embargo, el Tribunal Supremo concedió a los procuradores generales de los Estados un plazo, que terminó el 16 de septiembre de 1954, para exponer los proyectos por ellos elaborados para llevar a la práctica la decisión de la Corte, y podrán incluso pedir permiso para efectuar el paso al nuevo sistema "mixto" de manera gradual y progresiva.

El año pasado, los estudiantes de raza negra inscritos en las Universidades americanas eran más de 132.000, o sea sesenta veces más numerosos que los que asistían el año 1900 y veinticinco veces más que en el año 1934.

Por lo que se refiere a la enseñanza de los grados inferiores, las últimas estadísticas enseñan que de 4.397.000 de muchachos negros de quince a dieciséis años, más de 3.615.000, o sea casi el 95 por 100, frecuentan las escuelas elementales y medias.

A estos enormes progresos en la frecuencia de las escuelas por parte de la gente de color se asocian adelantos no menos notables en la lucha contra el analfabetismo entre los negros. Hace cien años, o sea antes de la emancipación de los esclavos (1863), el 95 por 100 de los negros eran analfabetos; en 1950, el porcentaje ha bajado hasta el 6 por 100.

¿Qué ha sucedido al comenzar el nuevo curso y entrar juntos a las clases alumnos blancos y de color? ¿Cómo se ha desarrollado en las nuevas escuelas el día de prueba *(text day)* de la integración? En el Estado de Wáshington, por ejemplo, la formación de las escuelas "íntegras" no ha creado graves problemas, e incluso muchos de sus profesores se muestran optimistas sobre los resultados futuros.

En la capital, que, por tradición, se considera como una ciudad del Sur, y donde los alumnos son negros, cuando el día 13 de septiembre los escolares entraron por primera vez juntos, sin distinción de razas, a las aulas, no hubo ningún acto de violencia. Los padres blancos de estos estudiantes han accedido, sin embargo, a regañadientes, a esta convivencia escolar impuesta por el Estado y por el altísimo coste de las escuelas privadas.

Los problemas de la convivencia, pues, no han surgido por el momento: niñas y niños negros y blancos juegan juntos, se mezclan en las filas, y entre ellos están surgiendo apretadas amistades.

El problema de la violencia se ha presentado solamente, y de manera muy esporádica, en las clases superiores, entre alumnos de diecisiete a veinte años.

Las más graves objeciones de los padres están inspiradas también por la convivencia de los mayores, cuyos problemas sociales no se ocultan a nadie.

Los riesgos aumentan en las ciudades del Sur. En muchas escuelas se hace una gran resistencia a la integración. Muchas familias blancas se han transferido de las poblaciones casi totalmente negras en donde vivían a otras en donde había mayoría de habitantes blancos, para evitar el número abrumador de negros con que tendrían que haber convivido sus hijos.

C.

INDICE

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la sección *¿Adónde va Hispanoamérica?,* con el trabajo del profesor argentino Manuel Casartelli, titulado *Espejismo y realidad del lenguaje rioplatense.*—Portada y dibujos del pintor español *Manuel Millares.*

¿ADONDE VA HISPANOAMERICA?



MADRID
1 9 5 5

PUBLICAMOS A CONTINUACIÓN UN DOCUMENTADO ESTUDIO DEL PROFESOR ARGENTINO MANUEL A. CASARTELLI SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS REALES Y LAS QUE SE LE SUPONEN AL LENGUAJE RIOPLATENSE, CON EL CUAL INICIA SU COLABORACIÓN EN LA REVISTA TAN DESTACADO FILÓLOGO ARGENTINO, UNO DE LOS MÁS EFICACES DEFENSORES DE LA LENGUA CASTELLANA EN AMÉRICA.

ESPEJISMO Y REALIDAD DEL LENGUAJE RIOPLATENSE

Muchas veces se ha pretendido separar la ciencia de la experiencia, como si estas dos grandes conquistas del espíritu humano fueran inconciliables y antagónicas. Nada más absurdo, y tal vez por ello esta certidumbre ha hecho decir a Víctor Mercante, uno de los más ilustres pedagogos y maestros argentinos, "que *la experiencia* es el primer paso hacia la verdad y contra el charlatanismo, que sigue, por desgracia, nutriendo la Ciencia de la Educación". Este mismo cáustico concepto puede aplicarse a todos los que, sin conocer a fondo la cuestión, abordan el estudio del lenguaje "rioplatense", llevados por los dictados de pasiones encontradas más que por el interés de aportar ideas constructivas de contribución idiomática.

Nosotros no podemos embanderarnos en ninguna de las dos tendencias dominantes, y así, con la mayor honradez profesional, que abonan veinticinco años dedicados a la enseñazna de nuestra *lengua nativa*, trataremos de demostrar, hasta donde nos sea posible, la existencia de este espejismo y realidad del lenguaje rioplatense. No nos guía ningún propósito polemizador, que está muy lejos de nuestro ánimo, ni la postura romántica de ninguna defensa por noble y generosa que fuese; deseamos y anhelamos hacer una crítica serena y desapasionada, comprensiva y cordial, llevando el importante tema hacia el terreno científico y experimental, como un aporte más para posteriores investigaciones, que sólo incumben a los filólogos, lingüistas y eruditos. El pensador y el filósofo abrazan con una sola mirada la verdad, porque todo lo que existe no escapa a su escrutinio riguroso, intensamente sentido como una palpitación reveladora y viva de lo que ha sido, de lo que realmente es o de lo que será en el largo devenir del tiempo. El auténtico maestro, en cambio, es el artífice genial de cada generación. Si la enseñanza es buena, los frutos serán de oro de tíbar, y la vocación fervorosa, la fe y la experiencia son la verdad insobornable de su apostolado. Nuestro trabajo, pues, será de carácter objetivo y formal, no desde el punto filosófico, sino con ambiciones didácticas.

Hay dos aspectos fundamentales que deben tenerse presentes para encarar metódicamente una cuestión tan ardua, compleja y espinosa como lo es la "unidad de la lengua, dentro de la comunidad formada por los hispanohablantes de España y Ultramar": por un lado, está el valor del idioma como medio de expansión de los pueblos, y por otro, esa discutida unidad lingüística, debida más que nada a los amagos que en forma esporádica se han producido en varias épocas con miras a una posible escisión de la lengua española en ambos hemisferios. El primer choque se produjo en 1847 por las inquietudes reflejadas especialmente en el prólogo de la famosa Gramática Castellana que don Andrés Bello publicó en Chile, y que posteriormente anotó y completó el ilustre filólogo colombiano don Rufino José Cuervo.

He aquí un tema que nunca pierde actualidad, por ser un hecho vivo y trascendental, que tanto importa a nuestra cultura y a la subsistencia del castellano en América; idioma que sirve de instrumento mental a más de 125 millones de seres humanos, y que es, después del inglés, el más difundido en el mundo. Hablar de nuestra lengua común, de su unidad e integridad, de su presente y de su futuro, es hablar de lo más vital de una raza: de su providencial perdurabilidad. En esto reside el nudo gordiano que debemos cortar de un solo tajo, porque contiene la promesa del oráculo pagano. Si aceptáramos sin mayor examen la enseñanza del sapientísimo y admirable San Isidoro, de Sevilla, podríamos afirmar que ningún pueblo de la tierra puede formar idioma alguno; por el contrario, los pueblos nacieron de las lenguas: "Por esto—dice el famoso humanista—hemos de hablar, primero, de las lenguas; des-

pués, de las gentes, porque éstas nacieron de las lenguas y no las lenguas de las gentes". (*Etimologías*, Libro IX, capítulo I, párrafo 14. "Biblioteca de Autores Cristianos", edición Madrid, 1951.)

Pero el hombre no ceja en su loco afán de rebelarse contra las leyes divinas, y cada vez se sumerge más y más en el caos de su impotencia de perfección humana, y de aquí nacen sus dudas, sus herejías, sus blasfemias, su desesperación y su dolor...

Otra controversia de perfiles épicos sostuvieron acerca de nuestro lenguaje, a fines del siglo pasado, dos colosos del pensamiento creador: don Juan Valera y don Rufino José Cuervo, que hemos citado antes. El ilustre americano afirmaba, "con la imponderable gravedad de su sabiduría filológica", que el castellano sufriría un desmembramiento en tierras del Nuevo Mundo, a semejanza de la descomposición del latín al derrumbarse el formidable Imperio Romano. El español, por su parte, negaba validez a la terrible hipótesis del indiano, recurriendo, más que a su innegable capacidad científica, harto reconocida, al influjo de la medula espiritual del habla en la civilización hispanoamericana. Así sentencia el ruidoso pleito con encantadora sencillez y convencimiento, exclamando: "Yo creo que el señor Cuervo, en su eruditísimo artículo, a fuerza de dar razones y de emplear argumentos para demostrar la inestabilidad de los idiomas, no prueba nada porque prueba demasiado". (Citado por el profesor R. Benitez Claro, de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.)

Han pasado desde entonces más de cincuenta años, y la hermosa lengua de Castilla sigue brillando imperecedera, como las mismas estrellas que inspiraron a Alfonso el Sabio, padre de la prosa castellana. Esa vigorosa supervivencia podría ser el mejor alegato. Si quisiéramos ser incisivos para los que sostienen la teoría del insigne Cuervo, podríamos apelar al distinguido profesor de Gramática y Literatura, doctor José María Monner Sans, cuando afirma rotundamente: "Ninguna persona de mediana instrucción puede caer en la candidez de admitir un *idioma argentino*, aquel idioma que según don Luciano Abeille, sobre las lenguas indígenas íbamos a inventarnos alegremente a orillas del Plata." (*Estudios literarios*, edición Buenos Aires, 1938.) Empero, creemos que el aludido profesor, que es asimismo un escritor y ensayista de relevantes méritos, ha ido muy lejos en su apreciación personal, y en estas cosas como en todas cabe siempre la maravillosa duda socrática.

Una afirmación mucho más reciente, que hace al caso, es la del señor Luis C. Pinto, conocido publicista y tradicionista radicado en Buenos Aires, que ha dado a la literatura argentina varios libros y folletos de singular valía, entre ellos: "El gaucho y sus detractores", "El gaucho rioplatense frente a los malos historiadores", "Ensayos sobre literatura gauchesca", "El idioma argentino y el castellano peninsular", y, posteriormente, en 1953, su interesante opúsculo titulado: "La lengua nativa y el Segundo Plan Quinquenal". Suya es esta premisa que transcribiremos a la letra: "Hoy podemos afirmar, sin hesitaciones, *que hablamos una lengua distinta de la española;* sin que sea preciso para comprobarlo que dejemos de entendernos completamente peninsulares y argentinos." (Pág. 6 del opúsculo citado.) De esta aseveración tan grave, nacen dos ponencias de valor excepcional: 1.ª Que los *rioplatenses* (para no referirnos tan sólo a los argentinos) no hablamos la "lengua española". 2.ª Que sin embargo, y pese a ello, no dejamos de entendernos completamente entre *españoles y argentinos* (léase entre españoles y rioplatenses).

Esta posición del señor Pinto tiene sus raíces en la polémica pública que sostuvo en un artículo que se titula: "L. C. Pinto *versus* J. B. Solá", y que fué publicado en el semanario *Nueva Vida*, de Avellaneda (provincia de Buenos Aires), en 11 de octubre de 1951, de la cual ha hecho un atinado análisis el ilustre académico don Julio Casares en su discurso leído en el acto de clausura del curso académico de 1953, de la Universidad Internacional "Menéndez y Pelayo", de Santander. Concuerda, por lo demás, con la tesis sostenida por algunos intelectuales argenti-

nos en una interesante encuesta que se inició en la revista porteña *El Hogar,* hacia mediados de 1952, en la que terciaron con singulares bríos plumas tan calificadas como Avelino Herrero Mayor, Leopoldo Marechal, José Vicente Solá y el citado señor Pinto. No estamos, pues, con el criterio del eminente historiador don Ramón Menéndez Pidal, de que la escisión intentada en la Argentina, respecto de nuestra lengua, "está muerta y sepultada bajo siete estados de tierra". Esas fuerzas de disgregación han estado siempre, y siguen estando en actividad, como ciertos volcanes que tienen períodos determinados de aparente calma. No por la acción preponderante de los hombres, que son meros accidentes en la vida de los pueblos, sino por la fuerza irresistible de la *evolución,* de la que no se escapa ningún idioma culto de los que actualmente viven. Para sostener nuestra tesis hemos de recordar otra vez a Cuervo, quien dijo con rara intuición que "ni los más insignes escritores ni poder humano alguno son capaces de atajar el movimiento natural del lenguaje, evolución fatal, incoercible, en todos los tiempos y en todos los climas".

Imposible sería negar, de consiguiente, que nuestra habla nativa no sea también permeable como todas las demás a esas lentas e imperceptibles transformaciones de las lenguas; ni menos aún, que dentro de dos mil o de tres mil años, quizá, pueda desmembrarse el castellano para dar paso a otros idiomas nuevos o reformados. La historia de los pueblos es un ejemplo vivo de este axioma, y bástenos mencionar, entre otros, el hebreo que habló y escribió Moisés, dieciocho siglos antes de Jesucristo; al sánscrito, que generó las lenguas madres indoeuropeas; el griego y el latín clásicos, y otras muchas que alcanzaron refinada cultura, que yacen sepultas en la eterna noche de las estupendas civilizaciones pasadas.

Lo que podemos percibir, sin lugar a dudas, es *una diversa velocidad* de esas naturales evoluciones. El erudito Bally plantea el problema desde un enfoque irrebatible, al decir, con su reconocida autoridad lingüística: "El lenguaje natural no está al servicio de la razón pura ni del arte; no apunta a un ideal lógico ni a un ideal literario. El lenguaje está simplemente al servicio de la vida y no de la vida de unos pocos, sino de la de todos: su función es biológica y social". (*El lenguaje,* 19.) De esto resulta que el castellano que hablamos los iberoamericanos está influído por el indigenismo, el arcaísmo y, mayormente, por el sentido telúrico que de las cosas y tradiciones seculares tienen los pueblos de cada región o comarca, aun dentro de los cerrados límites territoriales de cada una de las naciones de origen hispánico; y si nos referimos a los rioplatenses, en particular, por el modo característico de hablar de nuestras grandes urbes y del amorfo conglomerado de las vastas zonas rurales y campesinas del interior. Estos factores de lenta y persistente aglutinación pueden conducirnos al envilecimiento gradual de nuestro idioma, pero nunca a su total disgregación como para formar una nueva lengua distinta del castellano.

Existen así hechos diferenciales bien marcados entre el español puro y castizo de que hacen gala y lucen en su conversación las personas cultas e ilustradas de la Península, con nuestro lenguaje común de Hispanoamérica, en especial en las regiones del Río de la Plata, que son, a mi entender, las menos españolas de todas. Posiblemente la Argentina en grado menor que el Uruguay. Pero si no deben preocuparnos esos *indigenismos* (que ocupan área muy limitada en nuestro lenguaje), ni esos preciosos *arcaísmos* de rancia estirpe castellana, de los que están llenos nuestras expresiones gauchescas, deben preocuparnos mucho y alarmarnos con justa razón ese disparatado y pintoresco *cocolicheo* extranjerizante y esa insoportable e inculta *jerigonza, jerga* o lo que sea del suburbio ciudadano, que ha dado en llamarse *lunfardo.* Estas deformaciones del lenguaje están inficionando y bastardeando nuestra lengua nativa. ¿Cómo pueden combatirse y corregirse estas corrupciones del habla? Elevándose y no rebajándose el sentido espiritual del idioma, porque, como dijo con tanta gallardía y poética inspiración el esclarecido don Miguel

de Unamuno, "el idioma es vaso del alma y molde del espíritu"; tesis que asume proporciones apoteóticas en aquella frase de corte ciceroniano del eminentísimo cardenal Gibbons, recogida en una recepción diplomática de Wáshington (dada en 1894) por Estanislao S. Zeballos, y que así reza: "El castellano es el idioma de los dioses".

¡Cuántas citas podríamos insertar aquí de parecido linaje que exaltan la belleza, la eufonía, la perfección y la grandeza divina de nuestra lengua común!

No negamos, volvemos a repetir, la influencia biológico-social que patrocina Bally, ni menos *los hechos diferenciales* de que nos habla don Julio Casares, cuando acepta con excelente criterio el estudio objetivo y sereno de algunas realidades lingüísticas, que, a su juicio, deben agruparse en tres categorías: las de carácter léxico, las sistemáticas y las que sólo afectan a la emisión o articulación de los sonidos (en su magnífico discurso ya citado).

Planteado el problema dentro de estos postulados, no hay razón para que se produzcan dolorosos rozamientos entre los que sostienen una u otra teoría, por más dispares que sean; lo que convendría a los intereses comunes es abordar de lleno, con el mayor interés y sinceridad de propósitos, un estudio exhaustivo del problema lingüístico que nos ocupa, inspirados todos en el amor de nuestras tradiciones y en la realidad que nos toca vivir y respetar: la evolución natural de todas las cosas. Por nuestra parte, buceando aquí y allá, con la mente y con el corazón, que tanto se identifican en las obras del espíritu, hemos llegado a comprender la verdad profunda del siguiente pensamiento hecho aforismo: "Donde está el tesoro de las ansias humanas, allí está su corazón, y donde está su corazón, allí está su *idioma*." (Vicente García de Diego: *Lingüística general y española*. Madrid, 1951.) Y a fe que el vulgo indocto no sabrá de reglas gramaticales ni de retórica, pero tiene un concepto cabal de la vida que es asombro de filósofos y de sociólogos.

¿Puede negarse al pueblo el derecho inalienable de sentir y de expresarse con el idioma de su corazón? Reflexionen todos cuantos lean estas páginas y verán que en esas ansias humanas se encierra el secreto de la existencia. Nosotros hemos perdido hace mucho la típica fisonomía española por diversos factores de carácter social, que no son del caso analizar aquí; mas conservamos con toda su fuerza emocional y volitiva nuestra clara ascendencia hispánica y nuestro reconocimiento a España, madre nuestra. A esa España de entrañas desgarradas, hija dilecta de Atenas la grácil y de Roma la inmortal. ¿Cómo podríamos renegar de nuestra estirpe, de nuestra sangre y de nuestra lengua maravillosa?...

No son, de esta manera, la rutina ni los lejanos resabios del coloniaje los que ejercen su predominio en el espíritu criollo. Es la medula espiritual del idioma que a esta América paradisíaca trajeron con la Cruz y la espada los esforzados paladines de la conquista y de la civilización colombina. Fué por el influjo de la lengua como nacieron diecinueve naciones hispanoamericanas, desde la legendaria California hasta la Antártida Argentina, cumpliéndose así la profunda enseñanza isidoriana. Con esa arcilla de la Hispanidad se han formado pueblos que hoy respetan y glorían a la augusta madre Patria.

Pero volvamos a los aspectos primordiales de aquella evolución lingüística, a esa lengua que, según dice el doctor Vicente G. Quesada, "*se americanizó* según la región, compenetrándose con la letra y el espíritu de las lenguas indígenas locales; adaptándose a las necesidades peculiares de la población extranjera o local aquí radicada y moldeándose con arreglo al ambiente en que la vida comarcana se desenvolvía". Falso espejismo es éste, a nuestro entender, porque sucedió históricamente todo lo contrario: el aborigen americano se amoldó al idioma español, y si bien casi nunca llegó a hablarlo con alguna perfección (debido a las dificultades fonéticas y sintácticas), con él se entendía con la población hispana y con los criollos. Los llamados "lenguaraces" o traductores nunca fueron hombres blancos; eran indios que sabiendo su respectiva lengua de tribu aprendían rudimentariamente el castellano. Además,

si las lenguas aborígenes americanas hubiesen ejercido tanto predominio como el que le atribuye el citado autor, no habrían desaparecido en su casi totalidad, absorbidas por la lengua española. Los tratadistas cuentan aproximadamente unas 442, de las cuales quedan unas pocas y de otras no se conocen rastros siquiera. Bien es cierto que el azteca, el quichua, el guaraní y algunas más nos han dado muchísimas voces, de noble abolengo, y que se hablan aún en vastas regiones de América, pero tienden a aglutinarse con el castellano antes que a subsistir; podría afirmarse, pues, que se están *castellanizando*.

En cuanto a lo demás, la tal manera de *americanizarse* el español no es exacto. Por el contrario, nos ha dejado el rico acervo de los *arcaísmos*, que nos hacen recordar al clasicismo de la gloriosa Edad de Oro de la literatura peninsular. Y ahí están para probarlo, sin apelación, el mentado "Martín Fierro", "Don Segundo Sombra", "El Fausto" criollo, "La cautiva", "Santos Vega" y un celemín de obras gauchescas en prosa y en verso de los más cautivantes estilos.

Lo que podríamos distinguir en este proceso fatal de la evolución son dos cosas definidas: el apego a los llamados *regionalismos* (que son casi siempre de origen castellano, de origen indio o una forma híbrida castellano-indígena), que se mantienen en las provincias norteñas o cuyanas, preferentemente, y la perniciosa influencia del *lunfardismo* porteño. Esta lunfardía es de origen muy complejo y se ha engendrado de diversas fuentes: la *corrupción* de los vocablos castellanos correctos (aspamento o aspamiento, de "aspaviento"); de la *invención* (atorrante, del nombre propio "A. Torrant"); de la *adopción* de vocablos extranjeros, más o menos deformados en su recta fonética o escritura (engrupido, del italiano "gruppo"); de la *absorción* de palabras de otras jergas europeas (darse "dique", del caló "dicar"), y, preferentemente y en número muy grande, del *lenguaje arrabalero* del Río de la Plata, sin poderse saber de dónde viene ni quiénes pudieron darles paternidad.

Ahora bien: es justo reconocer que la ilustre Real Academia Española, "por benevolencia o por perspectiva histórica", tiene aceptadas y ha incorporado a la lengua con todos los honores no pocas palabras rioplatenses de origen espurio, que las gentes medianamente cultas e instruídas no pueden tolerar en su lenguaje. Pensamos que habrá obrado para el caso *la imposición del uso*, que, de acuerdo con el concepto horaciano, hace la ley del lenguaje. Pruebas de esta condescendencia las encontramos, entre otras de menor bulto, en las siguientes voces que figuran incorporadas a la lengua: aspamiento, pebete, atorrante, pijotero, pijotería, malevo, guita, fané, milonga, milonguero, titeo, titear, etc. ¿Quién ha propuesto estas inconsultas incorporaciones? Si el pensamiento excede al lenguaje, según nos enseña la *Lingüística general* del insigne filólogo García de Diego, en casos de tales aceptaciones podemos afirmar sin rubor que es el lenguaje el que excede al pensamiento. Y todo lo que está demás es dañoso en cualquier orden de cosas. Ya teníamos la palabra *dinero*, por ejemplo, con sus sinónimos bien castellanos de numerario, plata, peso, moneda, etc. ¿Para qué y por qué había que "enriquecer" la lengua con ese término de tan baja estofa, como lo es "guita"? Pijotear y pijotero, otros de los vocablos entronizados en el lenguaje, no pueden ser más groseros; y "fané", de origen francés, es de la más pura gramática parda que viene a codearse, ¡válganos el cielo!, con desaliñado, estropeado, arrugado, sobado, desarreglado y varias más de igual significación semántica. El mismo autor antes citado expresa, en su monumental obra de Lingüística, "que hallar una palabra es como fundar un sistema ideal. Teorías médicas y filosóficas ha habido formadas sobre una denominación". Mas nos preguntamos, asombrados con los hallazgos que hemos antes reseñado: ¿es posible fundar un sistema ideal del lenguaje? Lo malo siempre engendra lo malo. Nos queda, por lo menos, el derecho de aceptar o no tales innovaciones lexicográficas, cuando no estén en uso entre las personas cultas.

Don Luis C. Pinto dice, con sobrado fundamento, "que por el idioma se co-

noce el alma de un pueblo, se perciben sus vibraciones sentimentales, nos adentramos en su psicología, lo conocemos por dentro... Pero estos aspectos—agrega—no son aprehensibles sino a los lingüistas o personas preparadas para la investigación de las lenguas". Pero éste es un aspecto subjetivo, dentro de la comunidad subjetiva de las ideas; a nosotros nos interesa conocer la arquitectura en que asientan los elementos lexicográficos, porque, si analizamos con criterio riguroso, hay muchos vocablos que figuran en el Diccionario de la Academia que no se usan en el lenguaje culto ni vulgar por razones obvias. Quiere decir esto que no todo el bagaje de nuestro vocabulario ha de usarse sin prevenciones. Hay un límite, impuesto por la convivencia social, por la costumbre, por la discreción y por la conveniencia. No todos los vocablos, por consiguiente, tienen igual delicadeza y lenidad. Ejemplos de esta condición externa los encontramos a cada paso en el colosal Quevedo, en Lope de Vega, en Shakespeare y en otros clásicos famosos. ¿Ha de tolerarse, por esta misma razón, el apadrinamiento de cualquier vocablo porque tenga levadura humana de pueblo?

Nosotros entendemos, pese a la respetable opinión de los que están en el otro extremo lingüístico, que no debe aceptarse ningún *término popular* sin que medie un examen previo de selección y de análisis escrupuloso. Esa es la tarea de aliento singular que propone don Julio Casares cuando habla de las realidades lingüísticas debidamente comprobadas. No se opone: "Por lo que al léxico se refiere—dice con toda franqueza—es innegable que en América existen palabras y acepciones que no tienen curso en España", y es la verdad. Sin embargo, no es nueva esta inquietud de hacer un estudio a fondo en nuestro lenguaje, tanto de los "regionalismos" como de las voces porteñas de nuevo cuño. Lafone Quevedo nos ha dado su *Tesoro de catamarqueñismos;* Tobías Garzón, su *Diccionario argentino;* José Vicente Solá, el *Diccionario de regionalismos de Salta;* Daniel Granada, su *Vocabulario rioplatense razonado;* Eusebio R. Castex publicó *El lunfardo en sus relaciones con el habla de Pernambuco;* A. Tenorio d'Albuquerque, sus *Cuestiones lingüísticas americanas;* y también se han ocupado intensamente, y con autoridad innegable, en publicaciones de diversa índole acerca del lenguaje, Ricardo Monner Sans, Arturo Capdevila, Abel H. Bravo, Juan B. Selva, José D. Forgione, Angel Rosemblat, Avelino Herrero Mayor, Arturo Costa Alvarez, C. G. Romero, Alberto A. Roveda, J. Arango Ferrer, Pedro Miguel Obligado, Gil Esquerdo y algún otro que lamentamos no recordar.

Nada se opone, según se ve, para que las personas "especializadas" sigan trabajando en favor de una *ambición nacional*, muy noble y respetable, de sacar nuestro lenguaje de toda tutela foránea, cuyos alcances son más bien exteriores que medulares. La propia Academia Española se encarga de desvirtuar el equívoco, cuando afirma, por boca de su talentoso secretario perpetuo, que esa Corporación *no legisla* sobre el idioma, sino que da normas comunes para todos los hispanohablantes, que éstos, por serlo, deben tratar de cumplir con miras a *la unidad lingüística*. "No le pide a nadie, entiéndase bien—afirma con meridiana claridad el señor Casares—, ni aquí ni allá, que se exprese en la lengua de los clásicos, empeño a que muy pocos podrían atreverse sin caer en ridículo; pero existe como propio de cada época un promedio de corrección que está al alcance de toda persona educada, y que se mantiene al mismo nivel en cualquier latitud del mundo hispánico, aunque por debajo corran las pintorescas variantes de las hablas locales y aun ciertas jergas plebeyas que esmaltan la literatura costumbrista y se asoman a veces al despreocupado coloquio familiar."

Magnífico enfoque del problema es éste, que invalida otro de los cargos que algunos autores hacen a la Academia, sin razón ni justicia que lo justifique, cuando afirman que se repudia todo lo que no tome como patrón, o modelo de lenguaje, a los clásicos. ¡Absurdo postulado fuera de toda realidad! Olvidan que en todos los tiempos y en todos los pueblos de la tierra siempre hubo dos clases de lenguaje: el culto y el

vulgar. De esta suerte, cada uno habla a su manera, de acuerdo con su grado de instrucción o de cultura, sin que por eso dejemos de entendernos. Cicerón, Horacio, Virgilio, Julio César, Tito Livio, Varrón, Séneca, cultivaron el *latín clásico,* y, sin embargo, fueron bien entendidos por las masas populares romanas; y éstas, a su vez, entendidas por esas cumbres del pensamiento humano sin ninguna dificultad. El argumento es deleznable y no tiene asidero posible. Don Luis C. Pinto dice muy bien cuando explica: "Sin embargo, *interesa a todos* el uso y destino de la lengua común, y hasta el hombre más simple reconoce la importancia que ella reviste en la vida de relación de la sociedad a la cual pertenece." Ha dado justo en el clavo. Hay normas en la vida de relación que exigen aquel promedio de corrección idiomática a que alude don Julio Casares, porque, podemos agregar, la cultura del hombre tiende a superarse cada día, y no a descender. Es la historia viva de la Humanidad. ¿Qué hubiese sido del mundo actual sin esas portentosas conquistas del espíritu? Viviríamos todavía en la edad cavernícola.

España, es verdad, perdió para siempre sus vastísimas tierras de Ultramar por la independencia política y económica de tantas naciones nuevas, cultísimas, progresistas, admirables en todo sentido; mas no perdió nunca, ni perderá jamás, el influjo de su lenguaje inmortal en tierras de América. Si en la palabra se configura el alma de los pueblos, España alienta siempre en los pueblos hispanoamericanos por la exégesis maravillosa y fecunda del habla. Es la voz de la raza, de la estirpe primigenia, de la civilización secular, de las instituciones políticas y sociales, de las añejas tradiciones ancestrales, de las costumbres familiares, de la religión y de las leyes fundamentales. Verdad es también que hoy no se habla el castellano como en los tiempos pretéritos de Lope, de Calderón, de Cervantes, de fray Luis de León y de Santa Teresa de Jesús; pero el *alma mater* de esa misma madre Patria sigue nutriendo nuestro espíritu y moldeando nuestras genuinas expresiones tradicionales. Imposible renegar de nuestra ascendencia hispánica; y en donde se manifiesta más claramente y más pujante ese noble abolengo de la raza es en la vivencia eterna de nuestra habla nativa. Son las raíces nutricias de su estupenda civilización, que dieron al mundo el asombro de esa epopeya homérica: el descubrimiento de América.

Ese hecho providencial del idioma común crea la más vigorosa de las afinidades del espíritu, porque, como lo dijera con tanta hidalguía el poeta Juan de Dios Peza, dirigiéndose a España: "Entre tus dones heredé la lengua — y nunca la usaré para insultarte." Hay dos fuerzas que se oponen a ese vínculo: los que deforman, envilecen y bastardean nuestra habla, y los que, sin medir las posibles consecuencias, tratan de imponer un *purismo* exagerado y excluyente y no aceptan ninguna modificación, por buena que sea. Nosotros no estamos con ninguna de estas dos tendencias; preferimos buscar el término medio, esa tercera posición de sólido equilibrio que, vigente en materia política y social en Argentina, también es asequible al lenguaje, como una solución salvadora y patriótica. ¿A quién incumbe encauzar, dirigir y fomentar este problema de la cultura? Al Estado y a las instituciones competentes. La Academia Argentina de Letras tiene, así, una inmensa obra que cumplir, de grave responsabilidad, y los profesores y maestros dedicados a la enseñanza del idioma, una sagrada misión irrevocable. Mas ha de ser sin estridencias efectistas, sin prevenciones y sin desamor, porque, lamentablemente, en todos o en casi todos los países hispanoamericanos existe un clima ya propicio para las especulaciones de un *separatismo lingüístico*, y este complejo va tomando cuerpo.

Lleguemos, pues, a la sana reflexión de que debemos salvar las fuerzas morales de nuestro lenguaje, buscando soluciones justas y perdurables, en la comunidad de los intereses comunes. El hecho de que se acepten muchos vocablos no significa que el idioma esté o pueda estar atacado de *disgregación;* tampoco podría argüirse que se haya anquilosado, porque en él subsiste con fuerza irresistible la riqueza inmanente de un añejo vocabulario tildado de *ar-*

caico y decadente. Si así fuese, nuestro magnífico poema *Martín Fierro*, por ejemplo, estaría condenado para siempre y debiera desecharse de nuestra literatura.

Que existen diferencias bien pronunciadas de léxico y de prosodia, nadie puede negarlo; es el mismo problema peninsular enfrente de muchos pueblos y regiones españolas, menores, acaso, que en otras naciones europeas que poseen mayor número de dialectos y de jergas populares. Para nuestra fortuna, los países iberoamericanos poseemos la hegemonía lingüística más grande que existe en la *unidad indivisible* de un solo idioma: el castellano. Plasma maravilloso nunca igualado en la historia del mundo; y si bien es cierto que la España imperial perdió sus dominios americanos, sigue siendo motivo de honra sin par poder glosar, con Felipe II, "que en los dominios lingüísticos del castellano jamás se pone el Sol".

Esas particularidades del lenguaje rioplatense no pueden afectar la integridad idiomática; antes bien, pueden enriquecer el vocabulario si se procede al estudio sereno y meditado de cada una de las palabras nuevas que afloran en el habla popular. Es el mismo problema de todos los países, de acuerdo con las leyes ya enunciadas de la evolución biológicosocial de Bally, y, en un círculo más cerrado, el de las naciones hispanoamericanas, Norteamérica y Brasil. Son formas regionales americanas, tan legítimas como las que encontramos con harta frecuencia en andaluces y navarros, pongamos por caso. No obstante, nuestro castellano no pierde, ni con mucho, pese a todas las contingencias apuntadas, su sustancia universal, sus formas más acabadas y perfectas de orden morfológico, su encantadora urdimbre sintáctica, su elasticidad y fluidez, sus delicados matices musicales y la armonía de sus giros, que en nada tiene que envidiar al griego y al latín clásicos, y que aún los supera en muchos casos. Esa es la lengua que movió a Carlos V a exclamar "que el castellano es para hablar con Dios". La misma que ha merecido este elogio extraordinario del *Daily Telegraph*, uno de los diarios más importantes de Londres: "La lengua española es la más lógica, elegante y eufónica de cuantas se hablan en la actualidad, gracias a la purificación que del castellano viene haciendo desde hace doscientos años la Real Academia de la Lengua."

Y conste que esta revelación, de fuente tan autorizada, porque refleja la opinión pública de una buena parte de Inglaterra, fué hecha al comentar las recientes querellas entabladas en torno a la lengua inglesa y a la incorporación en ella de numerosos *americanismos*. (Publicado en el diario *Los Principios*, de Córdoba, Argentina, en 24 de abril de 1951.) A confesión de parte, relevación de prueba.

Creemos haber demostrado hasta la evidencia el espejismo y la realidad del lenguaje rioplatense dentro de una hermenéutica de conciliación y de acercamiento, cada vez más fuertes y más comprensivos, para buscar soluciones prácticas a nuestro problema. En lugar de provocar violentas fricciones, tratemos de armonizar las aspiraciones comunes, porque somos alma y cuerpo; hemos heredado de España una conciencia entre mística y humana, cierto dinamismo moral que no se puede deformar con sofismas. Ser hispanófilos puede ser un honor para muchos; ser hispanoamericanos, una honra para todos. Por eso mismo tenemos una deuda de gratitud que cumplir, que nos indica cuál es el camino de la verdad y del amor, contenido en esta magnífica e insuperable definición del *Digesto Romano:* "Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo."

Hagamos justicia a España con la voz de la sangre, con la voz del corazón y en la soberbia lengua que nos ha legado. Por España y por sus hijas dilectas hispanoamericanas.

MANUEL A. CASARTELLI